14.12.A.39

Digitized by Google

14-N2-7-31

DE LA RECHERCHE DE LA VERITE'.

TOME TROISIE'ME.

CONTENANT PLVSIEVRS Eclairciſſemens ſur les principales difficultez des precedens Volumes.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

A PARIS,
Chez ANDRE' PRALARD, ruë S. Jacques, à l'Occaſion.

M. DC. LXXXIII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

Digitized by Google

PREFACE.

Où l'on fait voir ce qu'il faut penſer des divers jugemens qu'on porte ordinairement des Livres qui combattent les préjugez.

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

LORS qu'un Livre doit paroître au jour, on ne ſçait qui conſulter pour apprendre ſa deſtinée. Les Aſtres ne préſident point à ſa nativité, leurs influences n'agiſſent point ſur lui, & les Aſtrologues les plus hardis n'oſent rien prédire ſur les diverſes fortunes qu'il doit courir. Comme la verité n'eſt pas de ce monde, les corps céleſtes n'ont ſur elle aucun pouvoir, & comme elle eſt d'une nature toute ſpirituelle, les divers arrangemens de la matiére ne

Digitized by Google

peuvent rien contribuer à ſon établiſſement ou à ſa ruine. D'ailleurs les jugemens des hommes ſont ſi differends à l'égard des mêmes choſes, qu'on ne peut guéres deviner avec plus de témerité & d'imprudence, que lors qu'on prophetiſe l'heureux ou le mal-heureux ſuccez d'un Livre. De ſorte que tout homme qui ſe hazarde à être Auteur, ſe hazarde en même tems à paſſer dans l'eſprit des autres hommes pour tout ce qu'il leur plaira. Mais entre les Auteurs, ceux qui combattent les préjugez, doivent ſe tenir aſſurez de leur condamnation : leurs ouvrages ſont trop de peine à la plûpart des hommes, & s'ils échapent aux paſſions de leurs ennemis, ils ne doivent leur ſalut qu'à la force toute puiſſante de la verité qui les protege.

C'eſt un defaut commun à tous les hommes d'être trop promts à juger : car tous les hommes ſont ſujets à l'erreur, & ce n'eſt qu'à cauſe de ce défaut qu'ils y ſont ſujets. Or tous les jugemens précipitez ſont toûjours conformes aux préjugez. Ainſi les Auteurs,

qui combattent les préjugez, ne peuvent manquer d'être condamnez par tous ceux, qui consultent leurs anciennes opinions, comme les loix selon lesquelles ils doivent toûjours prononcer. Car enfin la plûpart des Lecteurs sont en même tems juges & parties de ces Auteurs. Ils sont leurs juges, on ne peut leur contester cette qualité : & ils sont leurs parties, parce que ces Auteurs les inquiétent dans la possession de leurs préjugez, sur lesquels ils ont droit de prescription, & avec lesquels ils se sont familiarisez depuis plusieurs années.

J'avouë qu'il y a bien de l'équité, de la bonne-foi, & du bon sens dans beaucoup de Lecteurs, & qu'il se trouve quelquefois des Juges assez raisonnables, pour ne pas suivre les sentimens communs, comme les regles infaillibles de la verité. Il y en a plusieurs, qui rentrant en eux-mêmes, consultent la verité interieure, selon laquelle on doit juger de toutes choses. Mais il y en a tres-peu qui la consultent en toutes rencontres : & il n'y en a point qui la con-

ſultent avec toute l'attention & toute la fidelité néceſſaire, pour ne prononcer jamais que des jugemens veritables. Ainſi, quand on ſuppoſeroit qu'il n'y auroit rien à redire dans un ouvrage, ce que l'on ne peut ſe promettre ſans vanité, je ne croi pas que l'on pût trouver un ſeul homme qui l'approuvât en toutes choſes, principalement ſi cet ouvrage combattoit ſes préjugez : puis qu'il n'eſt pas naturellement poſſible qu'un juge inceſſamment offencé, irrité, outragé par une partie lui rende une entiere juſtice, & qu'il veüille bien ſe donner la peine de s'appliquer de toutes ſes forces pour conſiderer des raiſons, qui lui paroiſſent d'abord comme des paradoxes extravagans, ou des paralogiſmes ridicules.

Mais, quoi qu'on trouve dans un ouvrage beaucoup de choſes qui plaiſent, s'il arrive qu'on en rencontre quelques-unes qui choquent, il me ſemble qu'on ne manque guéres d'en dire du mal, & qu'on oublie ſouvent d'en dire bien. Il y a mille motifs d'amour propre qui nous portent à condamner ce qui nous déplaît ; & la raiſon en cette

rencontre justifie pleinement ces motifs: car on s'imagine condamner l'erreur & défendre la verité, lors qu'on défend ses préjugez, & que l'on condamne ceux qui les attaquent. Ainsi les juges les plus équitables des livres qui combattent les préjugez en portent ordinairement des jugemens généraux, qui ne sont pas fort favorables à ceux qui les ont composez. Ils diront peut-être qu'il y a quelque chose de bon dans un tel Ouvrage, & que l'Auteur y combat avec raison certains préjugez: mais ils ne manqueront pas de le condamner, & de décider en Juge avec force & gravité, qu'il pousse les choses trop loin en telles & telles rencontres. Car lors que l'Auteur combat des préjugez dont le Lecteur n'est point prévenu, tout ce que dit cet Auteur paroît assez raisonnable: mais l'Auteur outre toûjours les choses, lors qu'il combat des préjugez dans lesquels le Lecteur est trop fortement engagé.

Or, comme les préjugez de differentes personnes ne sont pas toûjours les mêmes, si l'on recüeilloit avec soin

tous les divers jugemens que l'on porte ſur les mêmes choſes, on verroit aſſez ſouvent, que ſelon ces jugemens, il n'y auroit rien de bon, & en même tems rien de méchant dans ces ſortes d'ouvrages. Il n'y auroit rien de bon, car il n'y a point de préjugé que quelques uns n'approuvent: & il n'y auſſi rien de méchant, car il n'y a point auſſi de préjugé que quelques-uns ne condamnent. Ainſi ces jugemens ſont ſi équitables, que ſi l'on prétendoit s'en ſervir pour réformer ſon ouvrage; il faudroit néceſſairement tout effacer, de peur d'y rien laiſſer qui fût condamné: ou n'y point toucher, de peur d'en rien ôter qui fût approuvé. De ſorte qu'un pauvre Auteur, qui ne veut choquer perſonne, ſe trouve fort embaraſſé par tous ces jugemens divers qu'on prononce de toutes parts contre lui & en ſa faveur: & s'il ne ſe réſout à demeurer ferme & à paſſer pour obſtiné dans ſes ſentimens, il eſt abſolument néceſſaire qu'il ſe contrediſe à tous momens, & qu'il prenne autant de formes differentes qu'il y a des têtes dans tout un peuple.

Cependant le tems rend juſtice à tout

le monde, & la verité, qui paroît d'abord comme un phantôme chimerique & ridicule, se fait peu-à-peu sentir. On ouvre les yeux, on la considere, on découvre ses charmes & l'on en est touché. Tel, qui condamne un Auteur sur un sentiment qui le choque, se rencontre par hazard avec une personne qui approuve ce même sentiment, & qui condamne au contraire quelques opinions que l'autre reçoit comme inconteſtables: chacun parle selon sa pensée, & chacun se contredit: On examine de nouveau ses raisons & celles des autres: on dispute, on s'applique, on hésite, on ne juge plus si facilement de ce que l'on n'a pas examiné; & si l'on vient à changer de sentiment, & à reconnoistre qu'l'Auteur est plus raisonnable qu'on ne pensoit, il s'excite dans le cœur une secrette inclination, qui porte quelquefois à en dire autant de bien que l'on en a dit de mal. Ainsi celui qui se tient ferme à la verité, quoi qu'il choque d'abord & passe pour ridicule, ne doit pas desesperer de voir quelque jour la verité, qu'il défend, triompher de la préocupation des hommes. Car il y a cette

difference entre les bons & les méchans livres, entre ceux qui eclairent l'esprit & ceux qui flattent les sens & l'imagination, que ceux-ci paroissent d'abord charmans & agréables, & que le tems les flétrit ; & que les autres au contraire ont je ne sçai quoi d'étrange & de rebutant qui effarouche & fait peine : mais on les goûte avec le tems ; & à proportion qu'on les lit & qu'on les médite, car le tems régle ordinairement le prix des choses.

Les livres qui combattent les préjugez, menant à la verité par des routes nouvelles, demandent encore bien plus de tems que les autres pour faire le fruit que les Auteurs en attendent. Car comme l'on est souvent trompé dans l'esperance que donnent ceux qui composent ces sortes d'ouvrages ; il y a peu de personnes qui les lisent, encore moins qui les approuvent, presque tous les condamnent soit qu'ils les lisent ou ne les lisent pas : & quoi que l'on soit certain que les chemins les plus battus ne conduisent point où l'on a dessein d'aller, cependant la frayeur que l'on a des l'en-

trée de ceux où l'on ne voit point de vestiges fait qu'on n'ose s'y engager. On ne leve point la vuë pour se conduire : on suit aveuglement ceux qui précedent la compagnie divertit & console : on ne pense point à ce qu'on fait : on ne sent point où l'on va : on oublie même assez souvent où l'on a dessein d'aller.

Les hommes sont faits pour vivre en societé : mais pour l'entretenir ce n'est pas assez de parler une même langue, il faut tenir un même langage : il faut penser les uns comme les autres : il faut vivre d'opinion comme l'on agit par imitation. On pense commodément, agréablement & sûrement pour le bien du corps & l'établissement de sa fortune, lors qu'on entre dans les sentimens des autres, & qu'on se laisse persuader par l'air ou l'impression sensible de l'imagination de ceux qui nous parlent. Mais on souffre beaucoup de peine & l'on expose sa fortune à des grands dangers, lors qu'on ne veut écouter que la verité interieure, & qu'on rejette avec mépris & avec horreur tous les préjugez des sens, & toutes les opinions qui ont

été reçuës sans examen.

Ainsi tous ces faiseurs de Livres qui attaquent les préjugez sont bien trompez, s'ils pretendent par là se rendre recommandables. Peut-être que s'ils réussissent, un petit nombre de sçavans parlera de leur ouvrage avec des termes honorables, aprés qu'ils seront eux-mêmes reduits en cendre: mais pendant leur vie, qu'ils s'attendent d'être negligez de la plûpart des hommes, & mépriſez, calomniez, perſecutez par les perſonnes mêmes qu'on regarde comme tres-ſages & tres-moderées.

En effet il y a tant de raiſons, & des raiſons ſi fortes & ſi convaincantes, qui nous obligent à agir, comme ceux avec qui nous vivons, qu'on a ſouvent droit de condamner, comme des eſprits bizarres & capricieux, ceux qui ne font pas comme les autres: & parce qu'on ne diſtingue pas aſſez entre agir & penſer, on trouve d'ordinaire fort mauvais, qu'il y ait des gens qui combattent les préjugez. On croit que pour garder les régles de la ſocieté civile, il ne ſuffit pas de ſe conformer exterieurement aux opinions

& aux coûtumes du païs où l'on vit. On prétend que c'eſt temerité que d'examiner les ſentimens communs, & que c'eſt rompre la charité que de conſûlter la verité : parce que ce n'eſt pas tant la verité qui unit les ſocietez civiles que l'opinion & la coûtume.

Ariſtote eſt reçû dans les Univerſitez comme la regle de la verité : on le cite comme infaillible : c'eſt une héreſie philoſophique que de nier ce qu'il avance : en un mot on le revere comme le génie de la nature & avec tout cela ceux qui ſçavent le mieux ſa Phyſique ne rendent raiſon, & ne ſont peut-être convaincus de rien ; & les écoliers qui ſortent de Philoſophie n'oſent mémes dire devant des perſonnes d'eſprit ce qu'ils ont appris de leurs maîtres. Cela fait peut-être aſſez comprendre à ceux qui y font réfléxion, ce qu'on doit croire de ces ſortes d'études, car une doctrine, qu'il faut oublier pour devenir raiſonnable, ne paroît pas fort ſolide. Cependant on paſſeroit pour témeraire, ſi l'on voulait faire connoître le fauſſeté des raiſons qui autoriſent une conduite ſi extraordinai-

re; & l'on ne manqueroit pas de se faire des affaires avec ceux qui y trouvent leur conte, si l'on êtoit assez habile pour détromper le public.

N'est-il pas évident qu'il faut se servir de ce qu'on sçait pour apprendre ce qu'on ne sçait pas : & que ce seroit se mocquer d'un François, que lui donner une grammaire en vers Allemands pour luy apprendre l'Allemand. Cependant on met entre les mains des enfans les vers latins de Despautere pour leur apprendre le Latin : des vers obscurs en toutes maniéres, à des enfans, qui ont mêmes de la difficulté à comprendre les choses les plus faciles. La raison, & mêmes l'experience sont visiblement contre cette coûtume, car les enfans sont tres-long-tems à apprendre mal le latin. Neanmoins c'est témerité que d'y trouver à redire. Un Chinois qui sçauroit cette coûtume ne pouroit s'empêcher d'en rire, & dans cet endroit de la terre que nous habitons les plus sages & les plus sçavans ne peuvent s'empêcher de l'approuver.

Si des préjugez si faux & si grossiers,

& des coûtumes ſi déraiſonnables & de ſi grande conſéquence, ont un nombre infini de protecteurs : comment pourroit-on ſe rendre aux raiſons, qui combattent des préjugez de pure ſpéculation ? Il ne faut que tres-peu d'attention pour découvrir, que l'inſtruction que l'on donne aux enfans, n'eſt pas des meilleures, & on ne le reconnoiſt pas: l'opinion & la coûtume l'emportent contre la raiſon & l'experience. Comment donc pourroit-on ſe perſuader que des Ouvrages, qui renverſent un grand nombre de préjugez, ne ſeroient pas condamnez en bien des choſes par ceux-mêmes qui paſſent pour les plus ſçavans & pour les plus ſages?

Il faut prendre garde que ceux qui paſſent dans le monde pour les plus éclairez & les plus habiles ſont ceux qui ont le plus étudié dans les livres bons & méchans: ce ſont ceux qui ont la memoire plus heureuſe, & l'imagination plus vive & plus étenduë que les autres. Or ces ſortes de perſonnes jugent ordinairement de toutes choſes promptement & ſans examen. Ils conſultent leur memoi-

re, & ils y trouvent d'abord la loi ou le prejugé, ſelon lequel ils decident ſans beaucoup de réfléxion. Comme ils ſe croient plus habiles que les autres, ils ont peu d'attention à ce qu'ils liſent. Ainſi il arrive ſouvent que des femmes & des enfans reconnoiſſent bien la fauſſeté de certains préjugez que l'on a combattus, parce qu'ils n'oſent juger ſans examiner, & qu'ils apportent à ce qu'ils liſent toute l'attention dont ils ſont capables: & les ſçavans au contraire demeurent fortement attachez à leurs opinions, parce qu'ils ne ſe donnent point la peine d'examiner celles des autres, lors qu'elles ſont tout-à-fait contraires à ce qu'ils penſent déja.

Pour ceux qui ſont dans le grand monde, ils tiennent à tant de choſes qu'ils ne peuvent pas facilement rentrer dans eux-mêmes, ni apporter une attention ſuffiſante pour diſcerner le vrai du vrai-ſemblable. Néanmoins ils ne ſont pas extrêmement attachez à de certains préjugez: car pour tenir fortement au monde, il ne faut tenir ni à la verité ni à la vrai-ſemblance. Comme l'humilité

apparente

apparente, ou l'honéteté & la modération exterieure ſont des qualitez aimables à tout le monde, & abſolument néceſſaires pour entretenir la ſociété parmi ceux qui ont beaucoup d'orgueil & d'ambition; les gens du monde ſe font une vertu & un mérite de ne rien aſſurer & de ne rien croire comme inconteſtable. C'a toüjours été & ce ſera toûjours la mode de regarder toutes choſes comme problématiques, & de parler cavalierement des veritez même les plus ſaintes pour ne paroître entêté de rien. Car comme ceux dont je parle ne s'appliquent à rien & n'ont d'attention qu'à leur fortune, il n'y a point de diſpoſition qui leur ſoit plus commode & qui leur paroiſſe plus raiſonnable, que celle que la mode juſtifie. Ainſi, ceux qui attaquent les préjugez, flattant d'un côté l'orgueil & la pareſſe des gens du monde, ils en ſont bien reçûs; mais s'ils prétendent aſſurer quelque choſe comme inconteſtable, & faire connoître la verité de la Religion & de la Morale Chrêtienne, ils les regardent comme des entêtez, &

comme des gens qui se sauvent d'un précipice pour se perdre dans un autre.

Ce que je viens de dire suffit, ce me semble, pour faire juger ce que je pourois répondre aux differens jugemens, que diverses personnes ont prononcé contre le Livre de la *Recherche de la Verité*, & je ne veux pas faire une application que tout le monde peut faire utilement & sans peine. Je sçai bien que tout le monde ne la fera pas : mais il sembleroit peut-être que je me ferois justice à moi-même, si je me défendois autant que je le pourois faire. J'abandonne donc mon droit aux Lecteurs attentifs, qui sont les Juges naturels des Livres ; & je les conjure de se souvenir de la priére que je leur ai déja faite dans la préface de la Recherche de la verité & ailleurs : *De ne juger de mes sentimens que selon les réponses claires & distinctes qu'ils recevront de l'unique Maître de tous les hommes, apres qu'ils l'auront interrogé par une attention serieuse.* Car s'ils consultent leurs préjugez comme les loix de-

cisives de ce qu'on doit croire du livre *de la Recherche de la Verité*, j'avouë que c'est un fort méchant Livre, puis qu'il est fait exprés pour faire connoistre la fausseté & l'injustice de ces loix.

AVERTISSEMENT.

Comme les éclairciſſemens qui ſuivent ont été compoſez pour ſatisfaire aux deſirs de quelques perſonnes, qui ont ſouhaité que j'expliquaſſe plus particulierement que je n'avois fait certaines veritez de conſequence; je croi devoir avertir, que pour comprendre clairement ce que je vas dire, il eſt neceſſaire d'avoir quelque connoiſſance des Principes que j'ai expoſez dans le Livre de la Recherche de la Verité. *Ainſi il eſt à propos de ne point s'appliquer à ces remarques, avant que d'avoir lû avec quelque ſoin l'Ouvrage entier pour lequel elles ſont faites, & il faudra ſeulement dans une ſeconde lecture les examiner, à meſure qu'on trou-*

vera que la marge y renvoye. Cet avis que je donne n'eſt pas neanmoins abſolument neceſſaire pour les perſonnes intelligentes, car j'ai tâché d'écrire de telle maniere, qu'on pût lire ces éclairciſſemens, comme s'ils n'avoient point de rapport à l'Ouvrage pour lequel ils ſont faits. Ie ſçai que la verité eſt la choſe du monde pour laquelle on ſe donne ordinairement le moins de peine. On ne s'aſſujettit pas volontiers à conferer les endroits d'un livre qui ont liaiſon les uns avec les autres. On lit d'ordinaire les choſes de ſuite, & l'on en prend ce qu'on peut. Ainſi pour m'accommoder à cette diſpoſition des eſprits j'ai tâché de rendre ces remarques intelligibles, a ceux mêmes, qui ont perdu le ſouvenir des endroits de la Recherche de la Verité *auſquels elles ont rapport. Ie prie cependant ceux qui ne voudront pas ſe donner la peine d'e-*

xaminer avec ſoin ces éclairciſſemens de ne les point condamner ſur des conſequences fauſſes & extravagantes, qu'on en peut tirer lors qu'on ne les comprend pas. I'ai quelque ſujét de faire cette priere, non ſeulement parce que j'ai droit d'exiger des Lecteurs qui ſont mes juges, qu'ils ne me condamnent point ſans m'entendre; mais encore pour d'autres raiſons, qu'il n'eſt pas neceſſaire que j'expoſe préſentement.

Digitized by Google

EXTRAIT DV PRIVILEGE du Roy.

PAR Lettres Patentes du Roy, données à Saint Germain en Laye le dix-ſeptiéme jour de Janvier 1674. Signées par le Roy en ſon Conſeil, PEPIN : Il eſt permis à nôtre bien amé FRANÇOIS..... de faire imprimer par tel Imprimeur ou Libraire qu'il voudra choiſir, un Livre intitulé, *De la Recherche de la Verité*, &c. en tant de volumes, & tel marges & caractéres, & autant de fois qu'il voudra, & ce pendant le tems & eſpace de dix années entiéres & conſécutives, à commencer du jour que ledit Livre ſera achevé d'imprimer la premiere fois, avec défenſes à tous Libraires, Imprimeurs, & autres perſonnes, de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, de l'imprimer & debiter, à peine de trois mille

Digitized by Google

livres d'amende. Comme il eſt plus au long porté par leſdites Lettres.

Ledit Sieur ..... a cedé & tranſporté ſon droit du preſent Privilege à ANDRE' PRALARD.

Regiſtré ſur le Livre de la Communauté des Imprimeurs & Marchands Libraires de cette Ville de Paris, le 19. Fevrier 1674.

Signé, D. THIERRY Syndic.

Fautes à corriger.

PAge 9. ligne 6. *liſez* ſi cét objet. P. 75. l. 11. *liſez* elle des réalitez P. 87. l 2. *liſez* effaçoit. P. 122. l. 16. *liſez* que le plaiſir de l'ame ſoit la même choſe que ſon mouvement. P. 181 l. 2. *lif* monſtrueuſes. P. 189. l. 9. *liſ.* peuvent. P. 238. l. 7. *liſ.* repréſentent. P. 251. l. 11 *liſ.* ou incapables. P. 257. l. 27. *liſ.* auroient. l 28. *liſ.* s'accordent. P. 263, l. 24. *liſ.* idée. P. 269. l. 17 *effacez* auſſi. P. 377. l. 11 *liſ.* motabilem. P. 384. l. 17. *liſ.* poſſible. P. 393. l. *derniere*, l. que de la. P. 400. *liſ. Deum timentes.* P. 420 l. 20. *ajoutez* & qu'on ne peut avoir cette penſée ſi.

ECLAIR-

ECLAIRCISSEMENS SUR LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

PREMIER ECLAIRCISSEMENT sur le premier Chapitre du premier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'esprit, & dans les déterminations de ces mouvemens ; & neanmoins il n'est point Auteur du peché.

Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence ; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.

QUELQUES personnes prétendent que j'abandonne trop-tôt la comparaison de l'esprit avec la matiére, & s'imaginent qu'il n'a pas plus

de force qu'elle pour déterminer l'impreſſion que Dieu lui donne. Ils ſouhaitent que jexplique, ſi je le puis, ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faiſons nous-mêmes, lorſque nous péchons. Parce qu'à leur avis je ſerai obligé par mon explication de tomber d'accord, ou que l'homme eſt capable de ſe donner à ſoi-même quelque nouvelle modification, ou bien de reconnoître que Dieu eſt véritablement Auteur du peché.

Je répons que la foi, la raiſon, & le ſentiment intérieur que j'ai de moi même, m'obligent à quitter ma comparaiſon où je la quitte: car je ſuis convaincu en toutes maniéres, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations; & j'ai des raiſons pour croire que la matiére n'a point de ſemblable principe. Cela ſe prouvera dans la ſuite. Mais voici ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faiſons nous mêmes quand nous péchons.

Premierement Dieu nous pouſſe ſans ceſſe, & par une impreſſion invincible, vers le bien en general. Secondement il nous repréſente l'idée d'un

bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier.

Dieu nous pousse sans cesse vers le bien en general. Car Dieu nous a faits, & nous conserve pour lui: il veut que l'on aime tout ce qui est bon. Il est le premier ou plûtôt l'unique Moteur. Enfin cela est clair par une infinité de choses que j'ai dites ailleurs, & ceux à qui je parle, en conviennent.

Dieu nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire; & les corps qui nous environnent, ne peuvent point agir sur nôtre esprit. En un mot nous ne sommes pas *nôtre* lumiere, ni nôtre felicité à nous mêmes: je l'ai prouvé fort au long dans *le troisiême* Livre, & ailleurs.

Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers tout ce qui est bien, c'est une consequence necessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lors qu'il en produit l'idée, ou le sentiment dans nôtre ame. Voila tout ce que Dieu fait en nous, quand nous pechons.

Digitized by Google

Mais comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens, & que l'esprit, le considerant d'une veuë claire & distincte, ne peut s'imaginer qu'il les renferme tous; Dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter; que nous avons du mouvement pour aller plus loin; en un mot que l'impression que nous avons pour le bien universel, ou pour parler comme les autres, que nôtre volonté n'est ni contrainte ni necessitée de s'arrêter à ce bien particulier.

Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête : il se repose : il ne suit point l'impression de Dieu : il ne fait rien, car le peché n'est rien. Il sçait que la grande régle qu'il doit observer, c'est de faire usage de sa liberté, autant qu'il le peut, & qu'il ne doit s'attacher à aucun bien, s'il n'est interieurement convaincu qu'il seroit contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette régle par la lumiere de sa raison il l'apprend du moins par les reproches secrets de

Digitized by Google

ſa conſcience. Il devroit donc ſuivre l'impreſſion qu'il reçoit pour le bien univerſel ; penſer à d'autres biens qu'à celui dont il joüit, & duquel il devroit ſeulement faire uſage. Car c'eſt en penſant à d'autres biens qu'à celui dont il jouït, qu'il peut produire en ſoi-même de nouvelles déterminations de ſon amour & faire uſage de ſa liberté. Or je prouve, que par l'impreſſion que Dieu lui donne pour le bien en general, il peut penſer à d'autres biens qu'à celui dont il joüit ; parce que c'eſt en cela préciſement que conſiſte la difficulté.

C'eſt une loi de la nature, que les idées des objets ſe préſentent à nôtre eſprit dés que nous voulons y penſer, pourvû que la capacité que nous avons de penſer, ne ſoit point remplie par les ſentimens vifs & confus que nous recevons à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans nôtre corps. Or nous pouvons *vouloir* penſer à toutes choſes ; parce que l'impreſſion naturelle, qui nous porte vers le bien, s'étend à toutes les choſes auſquelles nous pouvons penſer : Et nous pouvons en tout

tems *penſer* à toutes choſes ; parce que nous ſommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choſes, ainſi que j'ai prouvé * ailleurs.

* liſez le ch. du 3. liv. qui a pour titre *que nous voyons toutes choſes en Dieu* & l'eclairciſſement ſur ce même chapitre.

S'il eſt donc vrai que nous pouvons *vouloir* conſidérer de prés, ce que nous voyons déja comme de loin, puiſque nous ſommes unis avec l'Etre univerſel : Et s'il eſt certain qu'en vertu des loix de la nature, les idées s'approchent de nous dés que nous le voulons. On en doit conclure.

Premierement, *Que nous avons un principe de nos déterminations.* Car c'eſt la préſence actuelle des idées particulieres qui détermine poſitivement vers des biens particuliers, le mouvement que nous avons vers le bien en general, & qui change ainſi nôtre amour naturel en des amours libres. Nôtre conſentement ou nôtre repos à la veuë d'un bien particulier n'eſt rien de réel ou de poſitif de nôtre part, comme je l'expliquerai plus bas.

Secondement, *Que ce principe de nos déterminations eſt toûjours libre à l'égard des biens particuliers.* Car nous ne ſommes point invinciblement por-

Digitized by Google

tez à les aimer ; puiſque nous pouvons les examiner en eux-meſmes ; & les comparer avec l'idée que nous avons du ſouverain bien, ou avec d'autres biens particuliers. Ainſi le principe de nôtre liberté c'eſt, qu'étant faits pour Dieu & unis à lui, nous pouvons toûjours penſer au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux auſquels nous penſons actuellement.

Je ſuppoſe néanmoins que nos ſentimens n'occupent point toute la capacité de nôtre eſprit. Car, afin que nous ſoyons libres de la liberté dont je parle, il eſt neceſſaire, non ſeulement que Dieu ne nous pouſſe point invinciblement vers les biens particuliers, mais encore que nous puiſſions faire uſage de l'impreſſion que nous avons vers le bien en general, pour aimer autre choſe que ce que nous aimons actuellement. Or comme nous ne ſçaurions aimer que les objets auſquels nous pouvons penſer, & que nous ne pouvons pas penſer actuellement à d'autres qu'à ceux qui nous cauſent des ſentimens trop vifs ; il eſt viſible que la dépendence où nous ſommes de nô-

tre corps, diminuë nôtre liberté, & nous en ôte même entiérement l'usage en beaucoup de rencontres. Ainsi nos sentimens effaçant nos idées, & l'union que nous avons avec nôtre corps, par laquelle nous ne voyons, ou plutoſt nous ne sentons que nous-memes, affoibliſſant celle que nous avons avec Dieu, par laquelle toutes choſes nous ſont preſentes; l'eſprit ne doit point ſe laiſſer partager par des ſentimens confus, s'il veut conſerver parfaitement libre le principe de ſes déterminations.

Il eſt évident de tout ceci, que Dieu n'eſt point Auteur du peché, & que l'homme ne ſe donne point à ſoy-même de nouvelles modifications. Dieu n'eſt point Auteur du peché, puiſqu'il imprime inceſſamment à celui qui péche, ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin; qu'il lui donne le pouvoir de penſer à d'autres choſes, & de ſe porter à d'autres biens qu'à celui qui eſt actuellement l'objet de ſa penſée & de ſon amour; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'ai-

mer, sans être inquieté par des remords; & qu'il le rapelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison.

Il est vrai qu'en un sens Dieu porte le pecheur à aimer l'objet de son peché, cét objet paroist un bien au pecheur : car comme disent presque tous les Theologiens, tout ce qu'il y a de positif, d'acte, ou de mouvement dans le peché, vient de Dieu. Mais ce n'est que par un faux jugement de nôtre esprit que les créatures nous paroissent bonnes, je veux dire capables d'agir en nous, & de nous rendre heureux. Le peché d'un homme consiste en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au souverain bien, ou plûtôt en ce qu'il ne considére, & qu'il n'aime pas le souverain bien dans les biens particuliers : & qu'ainsi il ne regle pas son amour selon la volonté de Dieu, ou selon l'ordre essentiel & necessaire, dont tous les hommes ont une connoissance d'autant plus parfaite, qu'ils sont plus étroitement unis à Dieu, & qu'ils sont moins sensibles aux impressions de leurs sens & de leurs passions. Car nos sens

Voyez l'eclaircissement sur le ch. 3. de la 2. partie du 6. livre, vers la fin, ou j'explique plus distinctement ma pensée.

répandant nôtre ame dans nôtre corps, & nos paſſions la tranſportant, pour ainſi dire, dans ceux qui nous environnent, ils nous éloignent de la lumiere de Dieu qui nous pénétre & qui nous remplit.

L'homme ne ſe donne point auſſi de nouvelles modifications: Car le mouvement d'amour, que Dieu imprime ſans ceſſe en nous, n'augmente, ou ne diminuë pas, quoi que nous aimions ou que nous n'aimions pas actuellement; je veux dire, quoi que ce mouvement naturel d'amour ſoit, ou ne ſoit pas déterminé par quelque idée de nôtre eſprit. Ce mouvement ne ceſſe pas même par le repos dans la poſſeſſion du bien, comme le mouvement des corps ceſſe par leur repos. Apparemment Dieu nous pouſſe toûjours d'une égale force vers lui; car il nous pouſſe vers le bien en general autant que nous en ſommes capables; & nous en ſommes en tout tems également capables, parce que nôtre vôlonté ou nôtre capacité naturelle de vouloir eſt toûjours égale à elle même. Ainſi l'impreſſion ou le mouvement

naturel qui nous porte vers le bien, n'augmente ou ne diminuë jamais.

J'avoüe que nous n'avons pas d'idée claire ni même de ſentiment interieur de cette égalité d'impreſſion ou de mouvement naturel vers le bien. Mais c'eſt que nous ne nous connoiſſons point par idée claire comme je l'ai prouvé ailleurs ; & que nous ne ſentons point nos facultez, lors qu'elles n'agiſſent point actuellement. Nous ne ſentons point en nous ce qui eſt naturel, ordinaire, & toûjours de même, comme nous ne ſentons point la chaleur & le battement de nôtre cœur. Nous ne ſentons pas mêmes nos habitudes, & ſi nous ſommes dignes de l'amour ou de la colere de Dieu. Il y a peut-être en nous une infinité de facultez qui nous ſont entiérement inconnuës: car nous n'avons pas de ſentiment interieur de tout ce que nous ſommes, mais ſeulement de tout ce que nous ſentons. Si nous n'avions jamais ſenti de douleur ni deſiré de biens particuliers, nous ne pourrions point par le ſentiment interieur que nous avons de nous mêmes, dé-

Nemo ſcit utrùm amore, vel odio dignus ſit. Eccl. 4. 1.

couvrir ſi nous ſerions capables de ſentir de la douleur ou de vouloir de tels biens. C'eſt nôtre memoire & non pas nôtre ſentiment interieur qui nous apprend que nous ſommes capables de ſentir ce que nous ne ſentons plus, ou d'être agitez par des paſſions deſquelles nous ne ſentons plus aucun mouvement. Ainſi il n'y a rien qui nous empêche de croire que Dieu nous pouſſe toûjours vers lui d'une égale force, quoi que d'une maniere bien differente; & qu'il conſerve toûjours dans nôtre ame une égale capacité de vouloir, ou une même volonté, comme il conſerve dans toute la matiere une égale quantité de mouvement. Mais quand cela ne ſeroit pas certain, je ne vois pas qu'on puiſſe dire que l'augmentation ou la diminution du mouvement naturel de nôtre ame dépende de nous, puiſque nous ne pouvons pas être cauſe de l'étenduë de nôtre propre volonté.

Il eſt encore certaine par les choſes que j'ai dittes auparavant, que Dieu produit & conſerve auſſi en nous tout ce qu'il y a de réel & de poſitif

dans les déterminations particulieres du mouvement de nôtre ame, ſçavoir nos idées & nos ſentimens. Car c'eſt ce qui détermine vers les biens particuliers nôtre mouvement pour le bien en general: mais d'une maniere qui n'eſt point invincible, puiſque nous avons du mouvement pour aller plus loin. De ſorte que tout ce que nous faiſons, quand nous pechons, c'eſt que nous ne faiſons pas tout ce que nous avons neanmoins le pouvoir de faire; pouvoir qui nous vient de l'impreſſion qui nous porte vers celui qui renferme tous les biens: Car nous ne pouvons rien que par la puiſſance que nous recevons de nôtre union avec celui qui fait tout en tous. Or ce qui fait principalement que nous péchons c'eſt qu'aimant mieux jouïr qu'examiner, à cauſe du plaiſir que nous ſentons à jouïr & de la peine que nous trouvons à examiner; nous ceſſons de nous ſervir du mouvement qui nous eſt donné pour chercher le bien & pour l'examiner, & nous nous arrêtons dans la jouïſſance des choſes, dont nous devrions ſeulement faire

uſage. Mais ſi l'on y prend garde de prés on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de nôtre part, qu'un défaut & une ceſſation de recherche, qui corrompt pour ainſi dire, l'action de Dieu en nous; mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainſi que faiſons nous quand nous ne péchons point? Nous faiſons alors tout ce que Dieu fait en nous. Car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutoſt à un faux-bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons que faiſonsnous? Rien; car nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par un impreſſion invincible. Nous ceſſons de chercher le vrai-bien, & rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Mais lorſque nous aimons uniquement, ou contre l'ordre un bien particulier, nous recevons de Dieu autant d'impreſſion d'amour que ſi nous ne nous arrêtions pas à ce bien. De plus cette détermination particuliere qui n'eſt point néceſſitante ni invincible, nous eſt auſſi donnée de Dieu. Donc lorſque nous

is, nous ne produiſons point en
e nouvelle modification.
uë cependant, que lorſque
e pechons point, & que nous
is à la tentation, on peut dire
ſens que nous nous donnons
ouvelle modification, à cauſe
us voulons penſer à d'autres
qu'aux faux biens qui nous
. Mais ce que nous faiſons
eſt produit par l'action que
iet en nous, c'eſt à dire par nô-
uvement vers le bien en gene-
par nôtre volonté ſecouruë
grace, c'eſt à dire éclairée par
miere, & pouſſée par une
tion prévenante. Car enfin, ſi
etend que vouloir, differentes
, c'eſt ſe donner differentes mo-
ons, je demeure d'accord qu'en
l'eſprit peut ſe modifier di-
ent par l'action que Dieu met

il faut toûjours prendre garde
te action que Dieu met en nous,
de nous, & qu'elle n'eſt point
ble à l'égard des biens praticu-
Car, lors qu'un bien particu-

lier nous eſt preſenté, nous avons ſentiment interieur de nôtre liberté à ſon égard, comme nous en avons de nôtre plaiſir & de nôtre douleur, lorſque nous en ſentons. Nous ſommes mêmes convaincus de nôtre liberté par la même raiſon qui nous convainc de nôtre exiſtence, car c'eſt le ſentiment interieur que nous avons de nos penſées qui nous apprend que nous ſommes. Et ſi dans le tems que nous ſentons nôtre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous ſoyons libres, à cauſe que nous n'avons point d'idée claire de nôtre liberté: il faudra auſſi douter de nôtre douleur & de nôtre exiſtence dans le tems même que nous ſommes malheureux, puiſque nous n'avons point d'idée claire ni de nôtre ame, ni de nôtre douleur.

Il n'en eſt pas de même du ſentiment interieur, comme de nos ſens exterieurs. Ceux-ci nous trompent toûjours en quelque choſe, lorſque nous ſuivons leur rapport: mais nôtre ſentiment interieur ne nous trompe jamais. C'eſt par mes ſens exterieurs, que

je

je voi les couleurs ſur la ſurface des corps, que j'entens le ſon dans l'air, que je ſens la douleur dans ma main; & je tombe dans l'erreur, ſi je juge de ces choſes ſur le rapport de mes ſens. Mais c'eſt par ſentiment interieur, que je vois de la couleur, que j'entens un ſon, que je ſouffre de la douleur; & je ne me trompe point de croire que je voi lorſque je voi, que j'entens lorſque j'entens, que je ſouffre, lorſque je ſouffre, pourveu que j'en demeure-là. Je n'explique pas ces choſes plus au long car elles ſont evidentes par elles mêmes. Ainſi, ayant ſentiment interieur de nôtre liberté, dans le tems qu'un bien particulier ſe preſente à nôtre eſprit, nous ne devons point douter que nous ne ſoyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toûjours ce ſentiment interieur, & qu'on ne conſulte quelquefois que ce qui nous en reſte dans la memoire d'une maniere fort confuſe; on peut en penſant à des raiſons abſtraites, qui nous empêchent de nous ſentir nous mêmes, ſe perſuader qu'il n'eſt pas poſſible que l'homme ſoit libre. De

même qu'un Stoïcien à qui rien ne manque, & qui philosophe à son aise, peut s'imaginer que la douleur n'est point un mal, à cause que le sentiment interieur qu'il a de lui-même, ne le convainc point actuellement du contraire. Il peut prouver comme a fait Senequ par des raisons qui sont en un sens tres-veritables, qu'il y a même contradiction que le Sage puisse être mal-heureux.

Neanmoins quand le sentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ne suffiroit pas pour nous convaincre que nous sommes libres, nous pourrions nous en persuader par raison. Car étant convaincus par la lumiére de la raison que Dieu n'agit que pour lui, & qu'il ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui; l'impression vers le bien en général peut être invincible; mais il est clair que l'impression qu'il nous donne vers les biens particuliers, doit nécessairement être libre. Car si cette impression étoit invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, quoi qu'il ne nous donne du mou-

vement que pour lui ; & nous ſerions neceſſitez de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre, la raiſon nous le deffende. De ſorte que nous ne pecherions point par nôtre faute, & Dieu ſeroit veritablement la cauſe de nos dereglemens, puiſqu'ils ne ſeroient pas libres, mais purement naturels, & abſolument neceſſaires.

Ainſi quand nous ne ſerions point convaincus de nôtre liberté par le ſentiment interieur que nous avons de nous mêmes, nous pourrions découvrir par la raiſon qu'il eſt néceſſaire que l'homme ſoit créé libre ; ſuppoſé qu'il ſoit capable de deſirer des biens particuliers, & qu'il ne puiſſe deſirer ces biens que par l'impreſſion ou le mouvement que Dieu lui donne ſans ceſſe pour l'aimer ; ce qui ſe peut auſſi prouver par la raiſon. Mais il n'en eſt pas de même de la capacité que l'on a de ſouffrir quelque douleur. Pour découvrir qu'on a cette capacité, il n'y a point d'autre voye, que le ſentiment interieur ; & neanmoins perſonne ne doute que l'homme ne ſoit ſujet à la douleur.

Comme nous ne connoiſſons point nôtre ame par une idée claire, ainſi que je l'ai expliqué ailleurs, c'eſt en vain que nous faiſons effort pour découvrir ce qui eſt en nous qui termine l'action que Dieu nous imprime; ou ce qui eſt en nous qui ſe laiſſe vaincre par une détermination qui n'eſt pas invincible, & que l'on peut changer par ſa volonté, ou ſon impreſſion vers tout ce qui eſt bien, & par ſon union avec celui qui renferme les idées de tous les êtres. Car comme nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de nôtre ame, il n'y a que le ſentiment interieur qui nous apprenne que nous ſommes, & ce que nous ſommes. C'eſt donc ce ſentiment qu'il faut conſulter pour nous convaincre que nous ſommes libres. Il nous répond aſſez clairement ſur cela, lorſque nous nous propoſons actuellement quelque bien particulier: car il n'y a point d'homme qui puiſſe douter qu'il n'eſt point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort legere. Mais ſi au lieu d'écouter nôtre ſentiment interieur, nous faiſons attention

à des raisons abstraites, & qui nous détournent de penser à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de veue, nous oublierons ce que nous sommes : & que voulant accorder la science de Dieu & le pouvoir absolu qu'il a sur nous avec nôtre liberté, nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la Religion & de la Morale.

Voici une objection que l'on a coûtume de faire contre ce que j'ai dit auparavant; & quoi qu'elle soit fort légére, elle ne laisse pas de faire peine à bien des gens. La haine de Dieu, disent-ils, est une action dans laquelle il n'y a rien de bon. Donc elle est toute du pecheur, Dieu n'y a aucune part. Et par conséquent l'homme agit, & se donne à soi-même de nouvelles modifications par une action qui ne vient point de Dieu.

Je répons que les pecheurs ne haïssent Dieu que parce qu'ils jugent librement & faussement qu'il est mauvais: car on ne peut haïr le bien considéré comme tel. Ainsi c'est par le méme mouvement d'amour que Dieu

leur imprime pour le bien, qu'ils haïſſent Dieu. Or ils jugent que Dieu n'eſt pas bon, parce qu'ils ne font pas l'uſage qu'ils devroient faire de leur liberté. N'étant point convaincus par une évidence invincible que Dieu n'eſt pas bon, ils ne devroient pas le croire mauvais, ni par conſequent le haïr.

On doit diſtinguer deux choſes dans la haine, le ſentiment de l'ame & le mouvement de la volonté. Le ſentiment ne peut-être mauvais: car c'eſt une modification de l'ame, qui n'a ni bonté ni malice morale. Pour le mouvement il n'eſt point mauvais non plus, puiſqu'il n'eſt pas diſtingué de celui de l'amour. Car le mal qui eſt hors de nous, n'étant que la privation du bien, il eſt evident que fuïr le mal, c'eſt fuïr la privation du bien, c'eſt à dire tendre vers le bien. Ainſi tout ce qu'il y a de réel & de poſitif dans la haine même de Dieu, n'a rien de mauvais; & le pecheur ne peut haïr Dieu qu'en faiſant un uſage abominable de l'action que Dieu lui donne inceſſamment pour le porter à ſon amour.

Digitized by Google

Dieu fait tout ce qu'il y a de reél dans les ſentimens de la concupiſcence ; & cependant il n'eſt point Auteur de nôtre concupiſcence.

COMME les difficultez qu'on fait ſur la Concupiſcence, ont beaucoup de rapport à celles que je viens d'expliquer; il eſt à propos que je montre ici que Dieu n'eſt point Auteur de la concupiſcence quoi qu'il faſſe tout, & qu'il n'y ait que lui qui produiſe en nous les plaiſirs même ſenſibles.

Cet Eclairciſſement a rapport au 5. Chapitre du premier Livre *de la Recherche de la Verité.*

On doit, ce me ſemble, demeurer d'accord, pour les raiſons que j'ai données dans le cinquiéme chapitre du premier livre *de la Recherche de la Verité*, & ailleurs, que ſuivant les loix naturelles de l'union de l'ame & du corps, l'homme avant même ſon peché, étoit porté par des plaiſirs prévenans, à l'uſage des biens ſenſibles, & que toutes les fois que certaines traces ſe formoient dans la partie prin-

cipale de ſon cerveau, certaines penſées naiſsoient dans ſon eſprit. Or ces Loix étoient tres-juſtes pour les raiſons rapportées dans ce même Chapitre. Cela ſuppoſé, comme avant le peché toutes choſes étoient parfaitement bien reglées, l'homme avoit néceſſairement ce pouvoir ſur ſon corps, qu'il empéchoit la formation de ces traces, lorſqu'il le vouloit : car l'ordre demande que l'eſprit domine ſur le corps. Or ce pouvoir de l'eſprit de l'homme ſur ſon corps, conſiſtoit préciſement en ce que ſelon ſes déſirs & ſes differentes applications, il arrêtoit la communication des mouvemens qui étoient produits dans ſon corps par ceux qui l'environnoient, ſur leſquels ſa volonté n'avoit pas un pouvoir immédiat & direct comme ſur le ſien propre. On ne peut ce me ſemble, cõcevoir qu'il pût d'une autre maniére empêcher qu'il ne ſe formât des traces dans ſon cerveau. Ainſi la volonté de Dieu, ou la loi générale de la nature, qui eſt la cauſe véritable de la communication des mouvemens, dépendoit en certaines occaſions

occasions de la volonté d'Adam. Car Dieu avoit cet égard pour lui, qu'il ne produisoit point, s'il n'y consentoit, de nouveaux mouvemens dans son corps, ou pour le moins dans la partie qui en est la principale, & à laquelle l'ame est immediatement unie.

Telle étoit l'institution de la nature avant le peché : l'ordre le vouloit ainsi & par consequent celui dont la volonté est toûjours conforme à l'ordre. Or, cette volonté demeurant toûjours la même, le peché du premier homme a renversé l'ordre de la nature: parce que le premier homme ayant peché, l'ordre ne veut pas qu'il domine absolument sur aucune chose. Il n'est pas juste que le pecheur puisse suspendre la communication des mouvemens; que la volonté de Dieu s'accommode avec la sienne; & qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans la loi de la nature. De sorte que l'homme est sujet à la concupiscence; son esprit depend de son corps; il sent en lui des plaisirs indeliberez, & des mouvemens involontaires & rebelles, en consequence de la loi tres juste, qui unit les deux

Dans l'objection de l'Article 7 de l'Eclairciſſement du Chap. 7. du 2. Livre; j'explique ce que je dis ici généralement de la perte que l'hõme a faite du pouvoir qu'il avoit sur son corps.

parties qui le compoſent.

Ainſi le *formel* de la concupiſcence, non-plus que le *formel* du peché n'eſt rien de réel : ce n'eſt rien autre choſe en l'homme que la perte du pouvoir qu'il avoit de ſuſpendre la communication des mouvemens en certaines occaſions. Il ne faut point admettre en Dieu une volonté poſitive pour la produire. Cette perte que l'homme a faite, n'eſt pas une ſuitte naturelle de la volonté de Dieu, laquelle eſt toûjours conforme à l'ordre, & demeure toûjours la même ; c'eſt une ſuitte du peché qui a rendu l'homme indigne d'un avantage dû ſeulement à ſon innocence & à ſa juſtice. Ainſi on doit dire que Dieu n'eſt point la cauſe de la concupiſcence, mais ſeulement le peché.

Aug. contre les deux Epitres des Pel. l. prem. ch. 15. &c.

Cependant ce qu'il y a de poſitif & de réel dans les ſentimens & dans les mouvemens de la concupiſcence, Dieu le fait : car Dieu fait tout ce qui eſt : mais cela n'eſt point mauvais. C'eſt par la loi générale de la nature, c'eſt par la volonté de Dieu que les objets ſenſibles produiſent dans le corps de l'homme certains mouvemens, & que ces

Digitized by Google

mouvemens excitent dans l'ame certains ſentimens utiles à la conſervation du corps, ou à la propagation de l'eſpece. Qui oſeroit donc dire que ces choſes en elles-mêmes ne ſont point bonnes?

Je ſçai bien que l'on dit que c'eſt le peché qui eſt la cauſe de certains plaiſirs. On le dit: mais le conçoit-on? Peut-on penſer que le peché qui n'eſt rien, produiſe actuellement quelque choſe? Peut-on concevoir que le néant ſoit une cauſe? Cependant on le dit. Mais c'eſt peut-être qu'on ne veut pas prendre la peine de penſer ſérieuſement à ce qu'on dit. Ou bien c'eſt qu'on ne veut pas entrer dans une explication qui eſt contraire à ce qu'on a oüi dire à des perſonnes qui parlent peut-être avec plus de gravité & d'aſſurance, que de refléxion & de lumiére.

Le peché eſt la cauſe de la concupiſcence, mais il n'eſt pas la cauſe du plaiſir: comme le Libre Arbitre eſt la cauſe du peché, ſans être la cauſe du mouvement naturel de l'ame. Le plaiſir de l'ame eſt bon, auſſi-bien que ſon mouvement ou ſon amour; & il n'y a rien

de bon que Dieu ne faſſe. La rebellion du corps, & la malignité du plaiſir, viennent du peché; comme l'attachement de l'ame à un bien particulier, ou ſon repos, vient du pecheur: mais ce ne ſont que des privations & des néans dont la créature eſt capable.

Tout plaiſir eſt bon, & rend méme en quelque maniére heureux celui qui en joüit, du moins pour le tems qu'il en joüit. Mais on peut dire que le plaiſir eſt mauvais: parce qu'au lieu d'élever l'eſprit à celui qui le cauſe, il arrive par l'erreur de nôtre eſprit, & par la corruption de nôtre cœur, qu'il l'abbaiſſe vers les objets ſenſibles qui ſemblent le cauſer. Il eſt mauvais, parce qu'étans pécheurs, & par conſequent méritant plûtôt d'être punis que d'être récompenſez, c'eſt une injuſtice à nous d'obliger Dieu en conſéquence de ſes volontez, à nous récompenſer par des ſentimens agréables. En un mot (car je ne veux pas répeter ici ce que j'ay dit ailleurs) il eſt mauvais, parce que Dieu le défend préſentement, à cauſe qu'il détourne de lui l'eſprit qu'il n'a fait & ne conſerve que pour lui. Car

ce que Dieu avoit autrefois ordonné pour conſerver l'homme juſte dans l'innocence, arrête préſentement le pecheur dans le peché : & les ſentimens du plaiſir qu'il avoit ſagement établis, comme les preuves les plus courtes pour apprendre à l'homme, ſans détourner ſa raiſon de ſon vrai bien, s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnent, rempliſſent maintenant la capacité de ſon eſprit, & l'attachent à des objets incapables d'agir en lui, & infiniment au deſſous de lui ; parce qu'il regarde ces objets comme les cauſes veritables du bonheur, dont il joüit à leur occaſion.

SECOND ECLAIRCISSEMENT

Sur le premier Chapitre du premier Livre.

Où je dis : *Que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien*, qu'en commandant à l'entendement *de luy repreſenter quelque objet particulier.*

IL ne faut pas s'imaginer que la volonté commande à l'entendement d'une autre maniére que par ſes deſirs & ſes mouvemens : car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut pas croire non plus, que l'entendement obeïſſe à la volonté en produiſant en lui-même les idées des choſes que l'ame deſire : Car l'entendement n'agit point : il ne fait que recevoir la lumié-

Digitized by Google

re ou les idées des objets par l'union néceſſaire qu'il a avec celui qui renferme tous les étres d'une maniére intelligible, ainſi que l'on a expliqué dans le troiſiéme Livre.

Voyés l'Eclairciſſement du ch. 6. de la 2 Partie du 3. Livre.

Voici donc tout le myſtére. L'homme participe à la ſouveraine Raiſon, & la verité ſe découvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le deſir de l'ame eſt une priere naturelle qui eſt toûjours exaucée, car c'eſt une loi naturelle que les idées ſoient d'autant plus préſentes à l'eſprit, que la volonté les deſire avec plus d'ardeur. Ainſi pourvû que la capacité que nous avons de penſer, où nôtre entendement, ne ſoit point rempli des ſentimens confus, que nous recevons à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans nôtre corps; nous ne ſouhaitons jamais de penſer à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous ſoit auſſi-tôt préſente: &, comme l'expérience même nous l'apprend, cette idée eſt d'autant plus préſente & plus claire, que nôtre deſir eſt plus fort, & que les ſentimens confus que nous recevons par le corps, ſont plus foibles & moins ſenſibles,

comme je l'ai déja dit dans la remarque précédente.

Ainſi quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui préſenter quelqu'objet particulier, j'ai prétendu ſeulement dire que l'ame, qui veut conſidérer avec attention cet objet, s'en approche par ſon deſir; parce que ce deſir en conſéquence des volontez efficaces de Dieu, qui ſont les loix inviolables de la nature, eſt la cauſe de la préſence & de la clarté de l'idée qui repréſente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais préſentement: Car je n'avois point encore prouvé que Dieu ſeul eſt l'Auteur de nos idées, & que nos volontez particuliéres en ſont les cauſes occaſionnelles. Je parlois ſelon l'opinion commune, & j'ai été ſouvent contraint de le faire, parce qu'on ne peut pas tout dire dans un même tems. Il faut de l'équité dans les Lecteurs, & qu'ils faſſent crédit pour quelque tems, s'ils veulent qu'on les ſatisfaſſe; car il n'y a que les Géométres qui puiſſent toûjours payer comptant,

Digitized by Google

ECLAIRCISSEMENT
Sur le troiſiéme Chapitre.

Où je dis : *Qu'il ne faut pas s'etonner ſi nous n'avons pas d'évidence des Myſtéres de la Foi, puiſque nous n'en avons pas même d'idées.*

QUAND je dis que nous n'avons point d'idées des Myſteres de la Foi, il eſt viſible par ce qui précéde & par ce qui ſuit, que je parle des idées claires qui produiſent la lumiére & l'évidence, & par leſquelles on a *comprehenſion* de l'objet, ſi l'on peut parler ainſi. Je demeure d'accord qu'un Païſan ne pouroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'eſt fait homme, ou qu'il y a trois perſonnes en Dieu, s'il n'avoit quelqu'idée de l'union du Verbe avec

Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres eſſe fateamur. De Trinitate l. 7. ch. 4. *Cum quaeritur, quid tres? Magnâ prorſus inopiâ humanum laborat*

eloquium. Dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed non taceretur. Au même lieu l. 5. ch. 9.

nôtre humanité, & quelque notion de *personne*. Mais, si ces idées étoient claires, on pourroit en s'y appliquant, comprendre parfaitement ces Mystéres & les expliquer aux autres : ce ne seroient plus des Mystéres ineffables. Le mot de *personne*, selon saint Augustin, a été dit du Pere, du Fils, & du Saint-Esprit, non tant pour exprimer nettement ce qu'ils sont, que pour ne se pas taire sur un Mystére dont on est obligé de parler.

Je dis icy, que nous n'avons point d'idées de nos Mystéres, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idées de nôtre ame : parce que l'idée que nous avons de nôtre ame n'est point claire, non plus que celles de nos Mystéres. Ainsi ce mot, *idée*, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet soit clairement soit confusément. Je l'ai pris mêmes encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit. Mais je l'ai pris aussi pour ce qui représente les choses à l'esprit d'une maniére si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vûe

si telles ou telles modifications leur appartiennent. C'eſt pour cela que jay dit quelquefois qu'on avoit une idée de l'ame, & quelquefois je l'ai nié. Il eſt difficile, & quelquefois ennuyeux & deſagréable, de garder dans ſes expreſſions une exactitude trop rigoureuſe il ſuffit de ſe faire entendre.

Quand un Auteur ne ſe contredit que dans l'eſprit de ceux qui le critiquent, & qui ſouhaitent qu'il ſe contrediſe, il ne doit pas s'en mettre fort en peine : & s'il vouloit ſatisfaire par des explications ennuyeuſes, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques perſonnes pourroit lui oppoſer, non ſeulement il feroit un fort méchant Livre ; mais encore ceux qui le liroient ſe trouveroient choquez des réponſes qu'il donneroit à des objections imaginaires, ou contraires à une certaine équité dont tout le monde ſe pique. Car les hommes ne veulent pas qu'on les ſoupçonne de malice ou d'ignorance ; & pour l'ordinaire il n'eſt permis de répondre à des objections foibles ou malicieu-

ſes, que lorſqu'il y a des gens qui les ont faites, & que les Lecteurs ſont ainſi à couvert du reproche que de telles réponſes ſemblent faire à ceux qui les exigent.

Digitized by Google

ECLAIRCISSEMENT
Sur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prévenans: parce que la connoiſſance qu'il avoit de ſon bien, & la joie qu'il reſſentoit ſans ceſſe, comme une ſuite néceſſaire de la vûë de ſon bonheur en s'uniſſant à Dieu, pouvoient ſuffire pour l'attacher à ſon devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par des plaiſirs prévenans.

POUR comprendre diſtinctement tout ceci, il faut ſçavoir qu'il n'y a que la lumére & le plaiſir qui nous

déterminent à agir. Car si l'on commence à aimer un objet, c'est, ou que l'on connoist par la raison qu'il est bon, ou que l'on goûte par les sens qu'il est agréable. Or il y a bien de la différence entre la lumiére & le plaisir. La lumiére éclaire nôtre esprit, & nous fait connôître le bien, sans nous porter actuellement & efficacement à l'aimer : le plaisir au contraire nous pousse & nous détermine efficacement à aimer l'objet qui semble le causer. La lumiére ne nous porte point par elle-même : elle fait seulement que nous nous portons librement & par nous mêmes au bien qu'elle nous presente, elle nous laisse entiérement à nous. Le plaisir au contraire prévient nôtre raison : il nous détourne de la consulter : il ne nous laisse point entiérement à nous-mêmes, & il affoiblit nôtre liberté.

Ainsi, comme Adam avant le peché étoit dans le tems destiné pour mériter son bonheur éternel ; qu'il avoit pour cela une pleine & entiére liberté ; & que sa lumiére suffisoit pour le tenir étroitement uni à Dieu, qu'il ai-

moit déja par le mouvement naturel de ſon amour ; il ne devoit pas être porté à ſon devoir par des plaiſirs prévenans, qui euſſent diminué ſon mérite en diminuant ſa liberté. Adam eût eu en quelque facon droit de ſe plaindre de Dieu, s'il l'avoit empêché de mériter ſa récompenſe comme il la devoit mériter, c'eſt à dire par des actions parfaitement libres. C'eût été une eſpéce d'injure que Dieu eût faite à ſon libre arbitre, que de lui donner cette ſorte de grace, qui ne nous eſt maintenant néceſſaire qu'à cauſe des plaiſirs prévenans de la concupiſcence. Adam ayant tout ce qu'il lui falloit pour perſéverer, c'eût été ſe défier de ſa vertu, & comme l'accuſer de quelque infidelité, que de le prévenir. C'eût été lui laiſſer quelque ſujet de ſe glorifier en lui méme, que de lui ôter tous les ſentimens des beſoins qu'il pouvoit auoir, & des foibleſſes où il pouvoit tomber: car j'avoüe qu'il n'avoit alors ni beſoins ni foibleſſes. Enfin, ce qui eſt infiniment plus conſiderable, c'eût été rendre comme indifferente à nôtre égard l'Incarnation de JESUS-CHRIST

Fortiſſimo quippè dimiſit atque permiſit facere quod vellet. Aug. de corrept & grat. cap. 12.

Voyez le cinquiéme Entretien des Conversations Chrestiennes vers la fin *de l'impression de Bruxelles.*

laquelle est certainement le premier & le plus grand des desseins de celui, qui a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire à tous misericorde en JESUS CHRIST, afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur.

Il me paroît donc certain qu'Adam ne sentoit point de plaisirs prévenans dans son devoir: mais il me semble qu'il n'est pas tout-à fait certain qu'il sentist de la joie, quoique je le suppose ici, à cause que je le croi tres-probable. Je m'explique.

Il y a cette difference entre le plaisir prévenant, & le plaisir de la joie, que celui-là prévient la raison, & que celui-ci la suit. Car la joie résulte naturellement de la connoissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections, puisqu'on ne peut se considerer comme heureux ou comme parfait, sans en ressentir incontinent de la joie. Comme l'on peut sentir par le plaisir qu'on est heureux, ou le connoître par la raison, il y a deux sortes de joie. Mais je ne parle pas ici de celle qui est purement sensible; je parle de celle qu'Adam

dam pouvoit ressentir *comme une suite necessaire de la connoissance qu'il avoit de son bon-heur en s'unissant à Dieu.* Et il y a quelques raisons de douter qu'il eût effectivement cette joie.

La principale est que cette joie eût peut-être tellement rempli son esprit, qu'elle l'eût privé de sa liberté, & qu'elle l'eût uni à Dieu d'une maniere invincible. Car on peut croire, que cette joie devant étre proportionnée au bonheur qu'Adam possedoit, elle devoit être excessive.

Mais je répons à cela, premierement que la joie purement intellectuelle laisse l'esprit tout-à-fait libre, & n'occupe que tres-peu la capacité qu'il a de penser. Elle différe en cela de la joie sensible, qui trouble ordinairement la raison, & diminuë la liberté.

Je répons en second lieu, que le bonheur d'Adam au premier instant de sa création, ne consistoit pas dans une possession pleine & entiere du souverain bien : il pouvoit le perdre & devenir malheureux. Son bon heur consistoit principalement en ce qu'il ne souffroit point de mal, & qu'il étoit

bien avec celui qui devoit le rendre parfaitement heureux, s'il eût perseveré dans l'innocence. Ainsi sa joie n'étoit point excessive : elle étoit mêmes, ou elle devoit être mêlée d'une espéce de crainte, car il devoit se defier de lui-même.

Enfin je répons que la joie n'applique pas toûjours l'esprit à la veritable cause qui la produit. Comme on sent de la joie à la vûë de ses perfections, il est naturel de croire que c'est cette vûë qui la cause : car lors qu'une chose suit toûjours d'une autre, on la considere naturellement comme un de ses effets. Ainsi on se regarde soi-même comme l'Auteur de sa felicité presente: on a une secrette complaisance en ses perfections naturelles : on s'aime soi-même; & l'on ne pense pas toûjours à celui qui opere en nous d'une maniere imperceptible.

Il est vrai qu'Adam sçavoit plus distinctement que le plus grand Philosophe qui fût jamais, qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable d'agir en lui, & de lui causer ce sentiment de joie qu'il ressentoit à la veuë de son

bon-heur & de ſes perfections. Il connoiſſoit cela clairement par la lumiére de la raiſon lorſqu'il s'y appliquoit: mais il ne le ſentoit pas. Il ſentoit au contraire que cette joie étoit une ſuite de ſes perfections, & il le ſentoit toûjours & ſans application de ſa part. Ainſi ce ſentiment pouvoit le porter à conſiderer ſes propres perfections, & à ſe plaire en ſoi-même, s'il oublioit, ou s'il perdoit en quelque façon de vûë celui dont les opérations ne ſont point ſenſibles. De ſorte que tant s'en faut que la joie l'euſt rendu impeccable, comme on le prétend, qu'au contraire c'eſt peut-être ſa joie qui a été l'occaſion de ſon orgueil & de ſa perte. Et c'eſt pour cela que je dis dans ce Chapitre, qu'Adam devoit prendre garde à *ne pas laiſſer remplir la capacité de ſon eſprit d'une joie preſomptueuſe excitée dans ſon ame à la vûe de ſes perfections naturelles.*

ECLAIRCISSEMENT Sur le cinquiéme Chapitre.

Où je dis : *Que la délectation prévenante eſt la grace de* JESUS-CHRIST.

QUOIQUE je diſe dans ce Chapitre que la délectation prévenante eſt la grace que JESUS-CHRIST nous a particulierement méritée, & qu'ailleurs je l'appelle abſolument Grace de JESUS-CHRIST ; ce n'eſt pas qu'il n'y ait point d'autre Grace que celle-là, ou qu'il y en ait que JESUS-CHRIST ne nous ait point méritée : Mais je l'appelle Grace de JESUS-CHRIST, pour la diſtinguer de la Grace que Dieu avoit donnée au premier homme en le créant, laquelle on appelle ordinairement Grace du Créateur. Car la grace par la-

quelle Adam pouvoit perſévérer dans l'innocence, étoit principalement une Grace de lumiére, ainſi que je viens d'expliquer dans la remarque precedente : parce qu'Adam n'ayant point de concupiſcence, il n'avoit pas beſoin de plaiſirs prévenans pour la combattre.

Mais la Grace qui nous eſt préſentement néceſſaire pour nous ſoûtenir dans nôtre devoir, & pour produire & entretenir en nous la charité, c'eſt la délectation prévenante. Car comme le plaiſir produit & entretient l'amour des choſes qui le cauſent, ou qui ſemblent le cauſer ; les plaiſirs prévenans que nous recevons à l'occaſion des corps, produiſent & entretiennent en nous la cupidité. De ſorte que la cupidité étant entiérement contraire à la Charité, ſi Dieu ne produiſoit & n'entretenoit en nous la Charité par des délectations prévenantes, il eſt viſible que les plaiſirs prévenans de la concupiſcence l'affoibliroient à proportion qu'ils fortifieroient la cupidité.

Ce que je dis ici, ſuppoſe que Dieu laiſſe agir en nous nôtre concupiſcence,

& qu'il ne la diminuë pas en nous inſpirant de l'horreur pour les objets ſenſibles, qui en conſequence du péché doivent nous tenter. Je parle des choſes comme elles arrivent ordinairement. Mais, ſuppoſé que Dieu diminuë la concupiſcence au lieu d'augmenter la délectation de la Grace, cela pourra faire le même effet. On voit aſſez qu'on peut en deux manieres mettre en équilibre une balance dont un des baſſins eſt trop chargé: non ſeulement ſi l'on ajoûte de l'autre côté des poids qui la redreſſent; mais encore ſi l'on ôte quelques-uns des poids qui l'emportent.

Je ne prétends pas non plus qu'on ne puiſſe faire aucune bonne action ſans une délectation prévenante. Je me ſuis aſſez expliqué ſur cela dans le Chapitre 4. du 3. Livre. Et il me paroît ſi évident qu'un homme qui a l'amour de Dieu dans le cœur, peut par la force de ſon amour, & ſans delaction prévenante, donner par exemple un ſoû à un pauvre, ou ſouffrir avec patience quelque petite injure, que je ne vois pas qu'on en puiſſe douter. Il me ſemble

que la delectation n'eſt neceſſaire que lorſque la tentation eſt forte, ou que l'amour eſt foible : ſi toutefois on peut dire qu'elle ſoit abſolument neceſſaire à un homme juſte, dont la foi peut ce meſemble être aſſez ferme, & l'eſperance aſſez forte pour vaincre de tres-grandes tentations; la joie ou l'avant-goût des biens eternels étant capable de réſiſter aux attraits ſenſibles des biens qui paſſent.

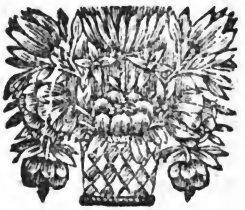
Il eſt vrai que la délectation ou la grace actuelle eſt neceſſaire pour toute bonne action, ſi par le mot de délectation ou de Grace l'on entend la charité, ainſi que l'entend ordinairement S. Auguſtin : car il eſt évident que tout ce qui n'eſt pas fait pour Dieu, en aucune maniére ne vaut rien. Mais ſi l'on ôte l'équivoque, & ſi l'on prend le mot de délectation au ſens que je l'ai pris, je ne croi pas qu'on puiſſe douter de ce que j'ai dit.

Mais voici ce que c'eſt. On ſuppoſe que le plaiſir & l'amour ſont une même choſe, à cauſe que l'un n'eſt preſque jamais ſans l'autre ; & que ſaint Auguſtin ne les diſtingue pas toû-

Digitized by Google

jours. Et cela ſuppoſé, on a raiſon de dire tout ce qu'on dit. On peut dire avec ſaint Auguſtin; *Quod amplius nos delectat, ſecundum id operemur neceſſe eſt*: car on veut certainement ce qu'on aime: & l'on peut dire auſſi qu'on ne ſçauroit rien faire de bon ou de meritoire ſans délectation ou ſans charité. Mais j'eſpere faire voir dans un Eclairciſſement que je donnerai ſur le Traité des Paſſions, qu'il y a autant de différence entre le plaiſir & l'amour delibere ou indéliberé, qu'il y en a entre nôtre connoiſſance & nôtre amour, ou, pour exprimer ſenſiblement cette difference, qu'il y en a entre la figure d'un corps & ſon mouvement.

Sur le 3. chap. du 5. Livre.



BIBLIOTECA A.T.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

ECLAIR-

ECLAIRCISSEMENT

Sur ce que j'ay dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre, & dans le ſixiéme du ſecond Livre, de la Méthode : *Qu'il eſt tres difficile de prouver qu'il y a des corps.* Ce que l'on doit penſer des preuves que l'on apporte de leur éxiſtence.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

IL eſt fort ordinaire aux hommes d'ignorer parfaitement ce qu'ils penſent le mieux ſçavoir, & de connoître aſſez bien certaines choſes dont ils s'imaginent n'avoir pas même d'idées. Lorſque leurs ſens ont quelque part à leurs jugemens, ils ſe rendent à ce qu'ils ne comprennent point, ou à ce qu'ils ne connoiſſent que d'une maniere fort imparfaite : & lorſque leurs idées ſont purement intelligibles

Digitized by Google

(qu'on me permette de pareilles expreſſions) ils ne reçoivent qu'avec peine de démonſtrations inconteſtables.

Que penſe, par exemple, le commun des hommes, lorſqu'on leur prouve la plûpart des véritez Metaphyſiques: qu'on leur démontre l'éxiſtence de Dieu, l'efficace de ſes volontez, l'immutabilité de ſes decrets: qu'il n'y a qu'un Dieu, ou qu'une cauſe veritable qui fait tout en toutes choſes: qu'il n'y a qu'une raiſon ſouveraine à laquelle toutes les intelligences participent: qu'il n'y a qu'un amour neceſſaire qui eſt le principe de toutes les volontez créées? Ils penſent qu'on prononce des paroles vuides de ſens, qu'on n'a point d'idées des choſes qu'on avance, & qu'on feroit bien de ſe taire. Les veritez & les preuves Metaphyſiques n'ayant rien de ſenſible, les hommes n'en ſont point touchez, & par conſequent ils n'en demeurent point convaincus. Cependant il eſt certain que les idées abſtraites ſont les plus diſtinctes, & que les veritez Metaphyſiques ſont les plus claires & les plus évidentes.

Digitized by Google

Les hommes disent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoissance de ses volontez; & même ils le pensent souvent comme ils le disent: mais c'est qu'ils pensent ne sçavoir pas ce qu'ils sçavent, peut être, le mieux. Car où est l'homme qui hésite à répondre, lorsqu'on lui demande, si Dieu est sage, juste, puissant; s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement quel qu'il puisse être. Cependant on ne peut répondre sans crainte de se tromper, si certaines qualitez conviennent ou ne conviennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet. De même où est l'homme qui ose dire que Dieu n'agit point par les voyes les plus simples; qu'il est déreglé dans ses desseins; qu'il fait des monstres par une volonté positive, directe & particuliere, & non point par une espece de necessité; en un mot que sa volonté est, ou peut être contraire à l'ordre, dont il n'y a point d'homme qui n'ait quelque connoissance. Mais si l'on n'avoit aucune idée des volontez de Dieu, on pourroit du moins dou-

ter s'il agit selon certaines loix, qu'on conçoit tres-clairement qu'il doit suivre, supposé qu'il veüille agir.

Les hommes ont donc des idées des choses purement intelligibles; & ces idées sont bien plus claires que celles des objets sensibles. Les hommes sont plus certains de l'existence de Dieu, que de celle des corps : & lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes, ils découvrent plus clairement certaines volontez de Dieu, selon lesquelles il produit & conserve tous les êtres, que celles de leurs meilleurs amis, ou de ceux qu'ils ont étudié toute leur vie. Car l'union de leur esprit avec Dieu, & celle de leur volonté avec la sienne, je veux dire avec la loi eternelle, ou avec l'ordre immuable, est une union immediate, directe & necessaire; & l'union qu'ils ont avec les objets sensibles, n'étant établie que pour la conservation de leur santé & de leur vie, elle ne leur fait connoistre ces objets que selon le rapport qu'ils ont à ce dessein.

C'est cette union immédiate & directe, qui n'est connuë, dit S. Augu-

ſtin, que de ceux dont l'eſprit eſt purifié, laquelle nous éclaire dans le plus ſecret de nôtre raiſon, & nous exhorte & nous émeut dans le plus intime de nôtre cœur. C'eſt par elle que nous apprenons ce que Dieu penſe, & même ce que Dieu veut; les veritez, & les loix eternelles: car on ne peut douter que nous n'en connoiſſions quelques-unes avec évidence. Mais l'union que nous avons avec nos meilleurs amis, ne nous apprend avec évidence, ny ce qu'ils penſent, ni ce qu'ils veulent. Nous croyons le bien ſçavoir: mais nous nous y trompons preſque toûjours, lorſque nous ne le ſçavons qu'à cauſe qu'ils nous le diſent.

L'union que nous avons par nos ſens avec les corps qui nous environnent, ne peut auſſi nous éclairer. Car le rapport des ſens n'eſt jamais entiérement veritable, & ſouvent même il eſt faux en toute maniere, ſelon que je l'ai expliqué dans ce Livre. Et c'eſt pour cela que je dis ici, qu'il eſt plus difficile qu'on ne penſe, de prouver poſitivement qu'il y a des corps,

quoi que nos ſens nous en aſſurent : parce que la raiſon ne nous en aſſure pas autant que nous nous l'imaginons, & qu'il faut la conſulter avec beaucoup d'application pour s'en éclaircir.

Mais, comme les hommes ſont plus ſenſibles qu'ils ne ſont raiſonnables, & qu'ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs ſens que celui de la verité interieure; ils ont toûjours conſulté leurs yeux pour s'aſſurer de l'exiſtence de la matiére, ſans ſe mettre en peine de conſulter leur raiſon: & c'eſt pour cela qu'ils ſont ſurpris lorſqu'on leur dit qu'il eſt difficile de la démontrer. Ils penſent qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour voir qu'il y a des corps : & ſi l'on a quelque ſujet de craindre l'illuſion, ils croyent qu'il ſuffit de s'approcher d'eux & de les toucher ; aprés quoi ils ont de la peine à concevoir qu'on puiſſe encore avoir des raiſons de douter de leur éxiſtence.

Mais nos yeux nous repréſentent les couleurs ſur la ſurface des corps, & la lumiére dans l'air & dans le

Soleil : nos oreilles nous font entendre les ſons comme répandus dans l'air & dans les corps qui retentiſſent : & ſi nous croyons le rapport des autres ſens la chaleur ſera dans le feu, la douceur dans le ſucre, l'odeur dans le muſc, & toutes les qualitez ſenſibles dans les corps qui ſemblent les exhaler ou les répandre. Cependant il eſt certain, par les raiſons que j'ai données dans le premier Livre *de la Recherche de la Verité*, que toutes ces qualitez ne ſont point hors de l'ame qui les ſent : du moins n'eſt-il pas évident qu'elles ſoient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc ſur le rapport ſeul des ſens qui nous trompent en toutes rencontres, vouloir conclure qu'il y a effectivement des corps au dehors, & même que ces corps ſont ſemblables à ceux que nous voyons, je veux dire, à ceux qui ſont l'objet immédiat de nôtre ame, lorſque nous en regardons par les yeux du corps. Certainement cela n'eſt pas ſans difficulté, quoique l'on en veüille dire.

De plus, ſi l'on peut ſur le rapport

de ſes ſens, s'aſſurer de l'exiſtence de quelque corps, c'eſt principalement de celui auquel l'ame eſt immédiatement unie. Le ſentiment le plus vif, & qui ſemble avoir un rapport plus néceſſaire à quelque corps actuellement exiſtant, c'eſt la douleur. Neanmoins il arrive ſouvent que ceux qui ont perdu un bras, y ſentent des douleurs tres-violentes, même long-temps aprés la perte de ce bras. Ils ſçavent bien qu'ils ne l'ont plus lorſqu'ils conſultent leur mémoire, ou qu'ils regardent leurs corps; mais le ſentiment de douleur les trompe. Et ſi, comme il arrive quelque fois, on ſuppoſoit qu'ils perdiſſent entiérement le ſouvenir de ce qu'ils ont été, & qu'il ne leur reſtât point d'autre ſens, que celui par lequel il ſentent de la douleur dans leur bras imaginaire; certainement ils ne pourroient pas ſe perſuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils ſentent de ſi cruelles douleurs.

Il s'eſt trouvé des gens qui croyoient avoir des cornes ſur la tête; d'autres qui s'imaginoient être de

beurre ou de verre; ou que leur corps n'étoit point formé comme celui des autres hommes, qu'il étoit comme celui d'un coq, d'un loup, d'un bœuf. C'étoient des fous, dira-t-on, & j'en conviens. Mais leur ame pouvoit ſe tromper ſur ces choſes: & par conſéquent tous les autres hommes peuvent tomber dans de ſemblables erreurs, s'ils jugent des objets ſur le rapport de leurs ſens. Car il faut remarquer que ces fous ſe voyent effectivement tels qu'ils penſent être: l'erreur n'eſt pas préciſément dans le ſentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment, S'ils diſoient ſeulement qu'ils ſe ſentent, ou qu'ils ſe voyent ſemblables à un coq, ils ne ſe tromperoient point. Ils ſe trompent uniquement, en ce qu'ils croyent que leur corps eſt ſemblable à celui qu'ils ſentent, je veux dire à celui qui eſt l'objet immédiat de leur eſprit, lorſqu'ils ſe conſidérent. Ainſi ceux-mêmes qui croyent être tels qu'ils ſont effectivement, ne ſont pas plus judicieux, que les fous, dans les jugemens qu'ils font d'eux-mêmes s'ils ne jugent préciſé-

Digitized by Google

ment que selon les rapports de leurs sens. Ce n'est point par raison, mais par bonheur qu'ils ne se trompent pas.

Mais au fond, comment peut-on s'assurer, si ceux qu'on appelle fous, le sont effectivement ? Ne peut-on pas dire qu'ils ne passent pour fous, que parce qu'ils ont des sentimens particuliers ? Car il est évident qu'un homme passe pour fou, non parce qu'il voit ce qui n'est pas ; mais précisément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voyent, soit que les autres se trompent, ou ne se trompent pas.

Un Païsan, par exemple, a les yeux disposez de façon qu'il voit la Lune telle qu'elle est, ou telle seulement qu'on la voit, ou qu'on la verra peut-être quelque jour avec des lunettes de nouvelles invention. Il la regarde avec admiration, & s'écrie à ses compagnons : Que je voi de hautes montagnes & de profondes vallées, que de mers, que de lacs, que de goufres, que de rochers ! Ne voyez-vous pas beaucoup de mers du côté de l'Orient,

On voit à peu prés ces choses, lorsqu'on regarde la Lune avec des lunettes d'approche.

& qu'il n'y a guere que des terres & des Montagnes vers l'Occident & le Midi ? Ne voyez-vous pas de ce même côté une montagne plus élevée qu'aucune de celles que nous avons jamais vûës, & n'admirez-vous pas une mer toute noire, ou un goufre épouvantable qui paroît dans le centre de cet Aſtre ? A de telles exclamations que repondront ſes compagnons, & que penſeront-ils de lui ? Que c'eſt un fou qui a eſté bleſſé des influences malignes de la Planete qu'il conſidére & qu'il admire. Il eſt ſeul de ſon ſentiment, & cela ſuffit. Ainſi pour être fou dans l'eſprit des autres, il n'eſt pas néceſſaire qu'on le ſoit effectivement : il ſuffit de penſer, ou de voir les choſes autrement qu'eux, Car ſi tous les hommes croyoient être comme des coqs, celui qui ſe croiroit tel qu'il eſt, paſſeroit certainement pour un inſensé.

Mais, dira-t'on, les hommes ont-ils un bec au bout du nez & une crête ſur la tête ? Je ne le croi pas. Mais je n'en ſçai rien, lorſque je n'en ju-

ge que par mes ſens ; & que je ne ſçai pas faire de mes ſens l'uſage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le viſage & la teſte. Je ne manie ni mon corps ni ceux qui m'environnent ; qu'avec des mains deſquelles je ne ſçai ni la longueur ni la figure. Je ne ſçai pas même avec aſſurance que j'ai veritablement des mains : je ne le ſçai que parce que dans le tems qu'il me ſemble que je les remuë, il ſe paſſe de certains mouvemens dans une certaine partie de mon cerveau, laquelle ſelon qu'on le dit, eſt le ſiége du ſens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette partie dont on parle tant & que l'on connoît ſi peu. Du moins je ne la ſens pas en moy, quoique je ſente mes mains. De ſorte que je dois encore plûtôt croire que j'ai des mains que cette petite glande dont on diſpute encore tous les jours. Mais enfin je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, & cependant on aſſure que je ne puis apprendre que par elle la figure & le mouvement de

mon corps, & de ceux qui m'environnent.

Qu'eſt-ce donc qu'on eſt obligé de penſer de tout ceci? Que ce n'eſt point le corps qui inſtruit la raiſon: que la partie à laquelle l'ame eſt immediatement unie, n'eſt ni viſible ni intelligible par elle-même; que nôtre corps ni ceux d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de nôtre eſprit: que nous ne pouvons apprendre de nôtre cerveau s'il exiſte actuellement, & beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environnent. Qu'ainſi nous devons reconnoître qu'il y a quelque intelligence ſuperieure qui ſeule eſt capable d'agir en nous; & qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous repréſente effectivement des corps hors de nous, ſans nous donner la moindre idée de nôtre cerveau: quoique les mouvemens qui ſe produiſent dans nôtre cerveau, lui ſoient une occaſion de nous découvrir ces corps. Car enfin nous voyons avec des yeux dont nous ne connoiſſons point la figure, comme ſont figurez les corps qui nous en-

Digitized by Google

vitonnent : Et quoique les couleurs qui paroiſſent ſur les objets ne ſoient pas plus vives que celles qui ſont peintes ſur le nerf optique, nous ne voions point du tout celles-ci, dans le tems même que nous admirons l'éclat des autres.

Mais aprés tout, quelle obligation a cette intelligence de nous montrer des corps lorſqu'il arrive à nôtre cerveau certains mouvemens ? De plus, qu'elle néceſſité y a t-il qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvemens dans nôtre cerveau ? Le ſommeil, les paſſions, la folie, ne produiſent-ils pas de ces mouvemens ſans que les corps de dehors y contribuent ? Eſt-il évident que les corps qui ne peuvent ſe remüer les uns les autres,* puiſſent communiquer à ceux qu'ils rencontrent, une force mouvante qu'ils n'ont point eux-mêmes ? Cependant, je veux que les corps ſe remüent eux mêmes & ceux qu'ils choquent. Eſt-ce que celui qui donne l'être à toutes choſes, ne pourra point auſſi par lui-même exciter dans noſtre cerveau les mouvemens auſquels

*Voyez le ch. 3. de la 2. Part. du 6. Livre, & l'Eclairciſſement ſur ce même Chapitre.

les idées de nôtre esprit sont attachées? Enfin où est la contradiction que nôtre cerveau étant sans nouveaux mouvemens, nôtre ame ait néanmoins de nouvelles idées: puisqu'il est certain que les mouvemens du cerveau ne produisent point les idées de l'ame: que nous n'avons pas mêmes de connoissance de ces mouvemens; & qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous représenter nos idées, * ainsi que je l'ai prouvé ailleurs. Il est donc absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de connoistre Dieu qui nous en donne le sentiment, & de sçavoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut nous tromper. Car si l'intelligence qui nous donne les idées de toutes choses, vouloit, pour ainsi dire, se divertir à nous représenter les corps comme actuellement existans, quoiqu'il n'y en eût aucun, il est évident que cela ne lui seroit pas difficile.

*Voyez le ch. 6 de la 2 Part. du 3. Livre, & l'Eclaircissement sur ce même Chapitre.

C'est pour ces raisons, ou de semblables, que M. Descartes qui vouloit établir sa Philophie sur des fondemens inébranlables, n'a pas crû pou-

Digitized by Google

voir ſuppoſer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves ſenſibles, quoiqu'elles paroiſſent tres-convaincantes au commun de hommes. Apparemment il ſçavoit auſſi bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps; & que l'on pouvoit s'en approcher & les toucher, pour s'aſſurer ſi nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Il connoiſſoit aſſez l'eſprit de l'homme pour juger que de ſemblables preuves n'euſſent pas été rejettées. Mais il ne cherchoit ni les vrai-ſemblances ſenſibles, ni les vains applaudiſſemens des hommes. Il préferoit la verité, quoique méprisée, à la gloire d'une réputation ſans merite; & il aimoit mieux ſe rendre ridicule aux petits eſprits par des doutes qui leur paroiſſent extravagans, que d'aſſurer des choſes qu'il ne jugeoit pas certaines & inconteſtables.

Mais quoique M. Deſcartes ait donné les preuves les plus fortes, que la raiſon toute ſeule puiſſe fournir pour l'éxiſtence des corps : quoiqu'il ſoit évident que Dieu n'eſt point trom-

peur, & qu'on puiſſe dire qu'il nous tromperoit effectivement, ſi nous nous trompions nous-mêmes en faiſant l'uſage que nous devons faire de nôtre eſprit, & des autres facultez dont il eſt l'Auteur : cependant on peut dire que l'exiſtence de la matiére n'eſt point encore parfaitement démontrée. Car enfin en matiére de Philoſophie, nous ne devons croire quoi que ce ſoit, que lorſque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire uſage de nôtre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugemens ne doivent pas avoir plus d'étenduë que nos perceptions. Ainſi lorſque nous voyons des corps, jugeons ſeulement que nous en voyons, & que ces corps viſibles ou intelligibles exiſtent actuellement : mais pourquoy jugerons nous poſitivement qu'il y a au dehors un monde matériel, ſemblable au monde intelligible que nous voyons?

On dira peut-être que nous voyons ces corps hors de nous, & même fort éloignez de celui que nous animons: & qu'ainſi nous pouvons juger qu'ils ſont hors de nous, ſans que nos ju-

gemens s'etendent plus loin que nos perceptions. Mais quoi? ne voyons-nous pas la lumiére hors de nous & dans le Soleil, quoiqu'elle n'y ſoit pas? Néanmoins je veux que ces corps que nous voyons hors de nous, ſoient effectivement hors de nous: car enfin cela eſt inconteſtable. Mais n'eſt-il pas évident qu'il y a des dehors & des éloignemens, qu'il y a des eſpaces intelligibles dans le monde intelligible, qui eſt l'objet immédiat de nôtre eſprit? Le corps matériel que nous animons (prenons y garde) n'eſt pas celui que nous voyons, lorſque nous le regardons, je veux dire lorſque nous tournons les yeux du corps vers lui; le corps que nous voyons eſt un corps intelligible: & il y a des eſpaces intelligibles entre ce corps intelligible, & le Soleil intelligible que nous voyons; comme il y a des eſpaces matériels entre nôtre corps & le Soleil que nous regardons. Certainement Dieu voit qu'il y a des eſpaces entre les corps qu'il y a créez: mais il ne voit pas ces corps ou ces eſpaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par des corps, & par des eſpa-

ces intelligibles; Dieu ne tire sa lumiére que de lui-même, il ne voit le monde matériel que dans le monde intelligible qu'il renferme, & dans la connoissance qu'il a de ses volontez, qui donnent actuellement l'existence & le mouvement à toutes choses. Donc il y a des espaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre les corps que nous regardons.

Or on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connoisse par lui-même ses volontez, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de sçavoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel semblable à celui que nous voyons; parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même. Ainsi pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur; mais encore que Dieu nous a assurez qu'il en a effectivement créé : ce que je ne trouve

point prouvé dans les Ouvrages de M. Deſcartes.

Dieu ne parle à l'eſprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux manières, par l'évidence & par la Foi. Je demeure d'accord que la Foi oblige à croire qu'il y a des corps : mais pour l'évidence, il me ſemble qu'elle n'eſt point entiére, & que nous ne ſommes point invinciblement portez à croire qu'il y ait quelqu'autre choſe que Dieu & nôtre eſprit. Il eſt vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à Monſieur Deſcartes : Mais ce penchant, tout naturel qu'il eſt, ne nous y force point par évidence : il nous y incline ſeulement par impreſſion. Or nous ne devons ſuivre dans nos jugemens libres que la lumiére & l'évidence ; & ſi nous nous laiſſons conduire à l'impreſſion ſenſible, nous nous tromperons preſque toûjours.

Méditation ſixiéme.

Pourquoi nous trompons-nous dans les jugemens que nous formons ſur les qualitez ſenſibles, ſur la grandeur, la figure, & le mouvement des corps,

ſi ce n'eſt que nous ſuivons une impreſſion ſemblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps. Ne voyons-nous pas que le feu eſt chaud, que la neige eſt blanche, que le Soleil eſt tout éclatant de lumiere ? Ne voyons nous pas que les qualitez ſenſibles auſſi-bien que les corps, ſont hors de nous ? Cependant il eſt certain que ces qualitez ſenſibles que nous voyons hors de nous, ne ſont point effectivement hors de nous ; ou ſi on le veut, il n'y a rien de certain ſur cela. Quelle raiſon avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons ? Quelle evidence a-t on qu'une impreſſion qui eſt trompeuſe non-ſeulement à l'égard des qualitez ſenſibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure & du mouvement des corps, ne le ſoit pas à l'égard de l'exiſtence actuelle des mêmes corps ? Je demande qu'elle évidence on en a : car pour des vraiſemblances, je demeure d'accord qu'on n'en manque pas.

Je ſçai bien qu'il y a cette differen-

ce entre les qualitez ſenſibles & les corps, que la raiſon corrige bien plus facilement l'impreſſion ou les jugemens naturels qui ont rapport aux qualitez ſenſibles, que ceux qui ont rapport à l'éxiſtence des corps : & même que toutes les corrections de la raiſon, par rapport aux qualitez ſenſibles, s'accommodent parfaitement bien avec la Religion & la Morale Chrêtienne, & qu'on ne peut nier l'exiſtence des corps par principe de Religion.

Il eſt facile de comprendre que le plaiſir & la douleur, la chaleur, & mêmes les couleurs ne ſont point de maniéres d'être des corps: que les qualitez ſenſibles en général ne ſont point contenuës dans l'idée que nous avons de la matiére; en un mot que nos ſens ne nous repréſentent point les objets ſenſibles tels qu'ils ſont en eux-mêmes, mais tels qu'ils ſont par rapport à la conſervation de la ſanté & de la vie. Cela eſt conforme non ſeulement à la raiſon, mais encore beaucoup plus à la Religion & à la Morale Chrêtienne, comme on l'a fait

Digitized by Google

voir en plusieurs endroits de cet Ouvrage.

Mais il n'est pas facile de s'assurer positivement qu'il n'y a point de corps hors de nous, comme on s'assûre positivement que la douleur & la chaleur ne sont point dans les corps, qui semblent les causer en nous. Il est tres-certain qu'au moins il se peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point, & nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raison de croire qu'il y en a, que de croire qu'il n'y en a point. Ainsi il semble que nous devions croire qu'il y en a. Car nous sommes naturellement portez à suivre nôtre jugement naturel, lorsque nous ne pouvons pas positivement le corriger par la lumiére & par l'évidence. Car tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons conformer nos jugemens libres, lorsque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fausseté. Et si nous nous trompions en ces rencontres, il semble que l'Auteur

de nôtre esprit, seroit en quelque maniére l'Auteur de nos erreurs & de nos fautes.

Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout a-fait vrai-semblable qu'il y a des corps : mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. Autrement c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par consequent sujet à l'erreur que nous consentons, & non par une impression invincible : car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec evidence.

Certainement il n'y a que la Foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir

avoir de démonſtration exacte de l'exiſtence d'un autre être que de celui qui eſt neceſſaire. Et, ſi l'on y prend garde de prés, on verra bien qu'il n'eſt pas même poſſible de connoître avec une entiere évidence, ſi Dieu eſt ou n'eſt pas veritablement Createur d'un monde matériel & ſenſible; car une telle évidence ne ſe rencontre que dans les rapports neceſſaires, & il n'y a point de rapport neceſſaire entre Dieu, & un tel monde. Il a pû ne le pas créer, & s'il la fait c'eſt qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Les ſaints qui ſont dans le Ciel voyent bien par une lumiere evidente, que le Pere engendre ſon Fils, & que le Pere & le Fils produiſent le Saint-Eſprit; car ces émanations ſont neceſſaires. Mais le monde n'étant point une émanation neceſſaire de Dieu, ceux qui voyent le plus clairement ſon être, ne voyent point avec evidence ce qu'il produit au dehors. Neanmoins je croi que les Bien-heureux ſont certains qu'il y a un monde: mais c'eſt que Dieu les en aſſure en

leur manifestant ses volontez d'une maniere qui ne nous est pas connuë: & nous-mêmes ici bas nous en sommes certains, parce que la Foi nous apprend que Dieu a créé ce monde; & que cette foi est conforme à nos jugemens naturels ou à nos sensations composées, lor qu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par nôtre memoire, & qu'elles sont rectifiées par nôtre raison.

Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de nôtre foi suppose qu'il y ait des corps *fides ex auditu*. Il semble qu'elle suppose des Prophetes, des Apôtres, une Ecriture Sainte, des Miracles. Mais si l'on y prend garde de prés, on reconnoistra, que quoi qu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de Prophetes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte, de Miracles, &c. ce que nous avons appris par ces prétenduës apparences, est absolument inconteſtable: puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet Ouvrage; il n'y a que Dieu qui puisse representer à l'esprit ces pretenduës apparences, & que Dieu n'est

point trompeur, car la foi même ſuppoſe tout ceci. Or dans l'apparence de l'Ecriture ſainte, & par les apparences des Miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel & une terre, que le Verbe s'eſt fait chair, & d'autres ſemblables veritez qui ſuppoſent l'exiſtence d'un monde créé. Donc il eſt certain par la foi, qu'il y a des corps, & toutes ces apparences deviennent par elles des réalitez. Il eſt inutile que je m'arrête à répondre plus au long à une objection qui paroît trop abſtraite au commun des hommes, & je croy que ceci ſuffit pour contenter tous ceux qui ne font point trop les difficiles.

Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, & même que nous devons corriger les jugemens naturels, ou les perceptions compoſées qui ont rapport aux qualitez ſenſibles, que nous attribuons aux corps qui nous environnent, ou à celui que nous animons. Mais, pour les jugemens naturels qui ont rapport à l'éxiſtence actuelle des corps, quoi qu'abſolument nous puiſſions nous empêcher de

former des jugemens libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugemens naturels s'accordent parfaitement avec la foi.

Au reste j'ai fait cette remarque principalement afin que l'on fasse une serieuse réflexion sur cette verité : Qu'il n'y a que la Sagesse Eternelle qui puisse nous éclairer, & que toutes les connoissances sensibles auxquelles nôtre corps a quelque part, sont trompeuses ; ou du moins qu'elles ne sont point accompagnées de cette lumiere à laquelle on se sent obligé de se soûmettre. Je sçai bien que le commun des hommes n'approuvera pas ces pensées, & que selon l'abondance ou le défaut de leurs esprits animaux, ils se railleront ou s'effaroucheront des raisonnemens que je viens de faire. Car l'imagination ne peut souffrir les veritez abstraites & extraordinaires : elle les regarde ou comme des spectres qui lui font peur, ou comme des phantômes dont elle se mocque. Mais j'aime mieux être le sujet de la raillerie des imaginations fortes & hardies, & l'objet de

l'indignation & de la frayeur des imaginations foibles & craintives, que de manquer à ce que je dois à la verité, & à ceux, qui combattant genereuſement contre l'effort que le corps fait ſur l'eſprit, ſçavent diſcerner les réponſes de la Sageſſe qui nous éclaire, d'avec le bruit confus de l'imagination qui nous trouble & qui nous ſéduit.

ECLAIRCISSEMENT

Sur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre.

De la memoire & des habitudes ſpirituelles.

IE n'avois garde de parler dans ce Chapitre de la mémoire ni des habitudes ſpirituelles pour pluſieurs raiſons, dont la principale eſt que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car quel moyen d'expliquer clairement quelles ſont les diſpoſitions que les operations de l'ame laiſſent en elle, leſquelles diſpoſitions ſont ſes habitudes, puiſqu'on ne connoît pas mêmes clairement la nature de l'ame ? Il eſt évident qu'on ne peut pas connoître diſtinctement les chan-

gemens dont un être eſt capable, lorſqu'on ne connoît pas diſtinctement la nature de cet être. Car ſi par exemple, les hommes n'avoient point d'idée claire de l'étenduë, ce ſeroit en vain qu'ils s'efforceroient d'en découvrir les figures. Cependant, puiſqu'on ſouhaite que je parle ſur une matiére qui ne m'eſt pas connuë en elle-même; voici le tour que je prens pour ne ſuivre en ceci que des idées claires.

Je ſuppoſe qu'il n'y a que Dieu qui agiſſe dans l'eſprit, & qui lui repreſente les idées de toutes choſes: & que ſi l'eſprit apperçoit quelqu'objet par une idée tres-claire & tres-vive, c'eſt que Dieu lui repreſente cette idée d'une maniere tres-parfaite.

Je ſuppoſe de plus que la volonté de Dieu étant entierement conforme à l'ordre & à la juſtice, il ſuffit d'avoir droit à une choſe afin de l'obtenir. Ces ſuppoſitions, qui ſe conçoivent diſtinctement, étant faites, la mémoire ſpirituelle s'explique facilement. Car l'ordre demandant que les eſprits qui ont penſé ſouvent à quelque objet, y

repenſent plus facilement, & en ayent une idée plus claire & plus vive que ceux qui y ont peu penſé ; La volonté de Dieu qui opere inceſſamment ſelon l'ordre, repreſente à leur eſprit, dés qu'ils les ſouhaitent, l'idée claire & vive de cet objet. De ſorte que ſelon cette explication la mémoire & les autres habitudes des pures intelligences, ne conſiſtent pas dans une facilité d'operer qui reſulte de certaines modifications de leur être, mais dans un ordre immuable de Dieu, & dans un droit que l'eſprit acquiert ſur les choſes qui luy ont déja été ſoûmiſes, & toute la puiſſance de l'eſprit dépend immediatement & uniquement de Dieu ſeul ; la force ou la facilité d'agir que toutes les creatures trouvent dans leurs operations, n'étant en ce ſens que la volonté efficace du Createur.

Et je ne croi pas qu'on fût obligé d'abandonner cette explication à cauſe des mauvaiſes habitudes des pécheurs & des damnez. Car, encore que Dieu faſſe tout ce qu'il y a de réel & de poſitif dans les actions des pécheurs, il eſt évident par les choſes que j'ay

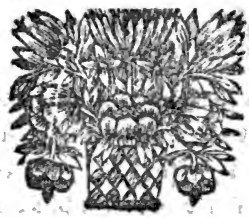
dites dans le premier Eclairciſſement que Dieu n'eſt point Auteur du peché.

Cependant je croi, & je penſe devoir croire, qu'aprés l'action de l'ame il y reſte certains changemens qui la diſpoſent à cette même action. Mais comme je ne les connois pas, je ne puis pas les expliquer; car je n'ai point d'idée claire de mon eſprit, dans laquelle je puiſſe découvrir toutes les modifications dont il eſt capable. Je croi par des preuves de Theologie & non point par des preuves claires & évidentes, que la raiſon pour laquelle les pures intelligences voyent plus clairement les objets qu'ils ont déja conſiderez, que les autres, n'eſt pas préciſement parce que Dieu leur repreſente ces objets d'une maniere plus vive & plus parfaite, mais parce qu'ils ſont réellement plus diſpoſez à recevoir la même action de Dieu en eux. De même que la facilité à joüer des Inſtrumens, qu'ont acquis certaines perſonnes, ne conſiſte pas en ce que les eſprits animaux qui ſont neceſſaires au mouvement des doits, ont plus d'a-

Voyez l'Eclairciſſement ſur le Chap. 7. de la 2. Part. du 3. Livre.

Digitized by Google

ction & de force en eux que dans les autres hommes ; mais en ce que les chemins par où les esprits s'écoulent sont plus glissans & plus unis par l'habitude de l'exercice, ainsi que je l'explique dans ce Chapitre. Cependant je demeure d'accord que tous les usages de la memoire & des autres habitudes, ne sont point necessaires à ceux qui étant parfaitement unis à Dieu, trouvent dans sa lumiére toutes sortes d'idées ; & dans sa volonté toute la facilité d'agir qu'ils peuvent souhaiter.



ECLAIRCISSEMENT

Sur le Chapitre septiéme du deuxiéme Livre.

Réduction des preuves & des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes.

AFIN de répondre avec ordre aux difficultez qui peuvent naître dans l'esprit touchant le peché originel, & la maniere dont il passe des peres aux enfans, je croi devoir representer en peu de paroles ce que j'ai dit sur ce sujet en plusieurs endroits de la *Recherche de la Verité*. Voici donc mes principales preuves. Je les ai disposées d'une façon particuliere, afin de les rendre plus

ſenſibles à ceux qui voudront s'y appliquer.

I.

Dieu veut l'ordre dans ſes Ouvrages, Ce que nous concevons clairement être conforme à l'ordre, Dieu le veut : & ce que nous concevons clairement être contraire à l'ordre, Dieu ne le veut pas : Cette verité eſt évidente à tous ceux qui peuvent conſiderer d'une vûe fixe & épurée l'Etre infiniment parfait. Rien ne peut les troubler ni les ébranler ſur cela : & ils voyent clairement que toutes les difficultez qu'on peut former contre ce principe, ne viennent que de l'ignorance où l'on eſt de ce qu'il ſeroit neceſſaire de ſçavoir pour les réſoudre.

II.

Dieu n'a point d'autre fin que lui-même dans ſes operations. L'ordre le veut.

III.

Dieu fait & conſerve l'eſprit de l'homme afin qu'il s'occupe de lui, qu'il le connoiſſe & qu'il l'aime ; car Dieu eſt la fin de ſes Ouvrages. L'ordre le demande ainſi. Dieu ne peut

Digitized by Google

pas vouloir qu'on aime ce qui n'eſt point aimable: ou plûtôt Dieu ne peut pas vouloir que ce qui eſt le moins aimable, ſoit le plus aimé. Ainſi il eſt evident que la nature eſt corrompuë & dans le deſordre, puiſque l'eſprit aime les corps qui ne ſont point aimables, & qu'il les aime ſouvent plus que Dieu. Le peché originel, ou le déreglement de la nature, n'a donc pas beſoin de preuve: car chacun ſent aſſez en ſoi-même une loi qui le captive & qui le déregle; & une loi qui n'eſt point établie de Dieu, puiſqu'elle eſt contraire à l'ordre qui regle ſa volonté.

IV.

Cependant l'homme avant ſa chûte, étoit averti par des ſentimens prévenans, & non par des connoiſſances claires, s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnoient, ou s'en ſeparer. L'ordre le veut. C'eſt un deſordre que l'eſprit ſoit obligé de s'appliquer aux corps. Il peut leur être uni, mais il n'eſt pas fait pour eux. Il doit donc connoître Dieu, & ſentir les corps. De plus, comme les corps ſont incapables d'être ſon bien, l'eſprit ne pouroit s'u-

nir à eux qu'avec peine, s'il ne faiſoit que les connoiſtre tels qu'ils ſont, ſans ſentir en eux ce qui n'y eſt pas. Ainſi le faux bien doit être diſcerné par un ſentiment prévenant, pour être aimé par un amour d'inſtinct; & le vrai bien doit être connu par une connoiſſance claire, pour être aimé d'un amour libre & raiſonnable. Enfin Dieu fait & conſerve l'homme afin qu'il le connoiſſe & qu'il laime. Donc la capacité de ſon eſprit ne doit point être remplie, ni même partagée malgré lui par la connoiſſance des figures, & des configurations infinies des corps qui l'environnent, ni de celui qu'il anime. Cependant afin de ſçavoir par une connoiſſance claire, ſi un tel fruit en un tel tems eſt propre à la nourriture du corps, il faut apparemment ſçavoir tant de choſes, & faire tant de raiſonnemens, que l'eſprit le plus étendu y ſeroit entierement occupé.

V.

Mais, quoique le premier homme fût averti par des ſentimens prévenans, s'il devoit faire ou ne pas faire uſage des corps qui l'environnoient, il

n'étoit point agité par des mouvemens involontaires ou rebelles : il effaboit mêmes de son esprits les idées des objets sensibles, lorsqu'il le vouloit, & cela même dans l'usage actuel des corps : car l'ordre le veut. L'esprit peut être uni au corps, mais il n'en doit pas être dépendant: il doit lui commander. Deplus, tout l'amour que Dieu met en nous, doit se terminer à lui : car Dieu ne produit rien en nous qui ne soit pour lui. Enfin les corps ne sont point aimables : ils sont au dessous de ce qui est en nous capable d'aimer. Donc, dans la premiere institution de la nature les corps ne pouvoient tourner nôtre esprit vers eux, ou le porter à les considerer & à les aimer comme des biens. VI.

Les corps qui nous environnent, n'agissent dans nôtre ame, que lorsqu'ils produisent quelques mouvemens dans nôtre corps, & que ces mouvemens se communiquent jusqu'à la principale partie du cerveau. Car c'est selon les gemens qui arrivent dans cette partie du cerveau. Car c'est selon les chagemens qui arrivent dans cette partie,

que l'ame change elle-même, & qu'elle se trouve agitée par les objets sensibles. Je l'ai assez prouvé, & l'experience le démontre. Cela supposé, il est clair par l'article precedent que le premier homme arrêtoit, lorsqu'il le vouloit, les mouvemens qui se communiquoient à son corps, ou pour le moins ceux qui se communiquoient à la principale partie de son cerveau. L'ordre le vouloit ainsi, & par consequent celui dont la volonté est toûjours conforme à l'ordre, & ne peut rien contre l'ordre quoi qu'elle soit toute puissante. Ainsi l'homme pouvoit en certaines rencontres suspendre la loi naturelle de la communication des mouvemens, puisqu'il étoit sans concupiscence, & qu'il ne sentoit point en lui de mouvemens involontaires & rebelles.

VII.

Mais le premier homme ayant peché a perdu ce pouvoir. L'ordre le veut ainsi : car il n'est pas juste qu'en faveur d'un pecheur & d'un rebelle, il y ait dans la loi generale de la communication des mouvemens, d'autres exceptions que celles qui sont absolument

neceſſaires à la conſervation de nôtre vie & de la ſocieté civile. Ainſi le corps de l'homme étant inceſſamment ébranlé par l'action des objets ſenſibles, & ſon ame étant agitée par tous les ébranlemens de la partie principale de ſon cerveau ; il eſt dépendant du corps auquel il avoit été ſeulement uni, & auquel il commandoit avant ſon peché.

VIII.

Or voici comme le premier homme a pû pecher. Il eſt naturel d'aimer le plaiſir & de le goûter ; & cela n'étoit point défendu à Adam. Il en eſt de même de la joie : on peut ſe réjoüir à la vûë de ſes perfections naturelles ; cela n'eſt point mauvais en ſoi. L'homme étoit fait pour être heureux, & c'eſt le plaiſir & la joie qui rendent actuellement heureux & content. Le premier homme goûtoit donc du plaiſir dans l'uſage des biens ſenſibles, il ſétoit auſſi dela joie à la vûë de ſes perfections : car on ne peut ſe conſidérer comme heureux ou comme parfait, ſans en reſſentir de la joie. Il ne ſentoit point de ſemblables plaiſirs dans ſon devoir. Car quoiqu'il connût que

Voyez l'Eclairciſſement ſur le 5. Chap.

Dieu étoit ſon bien, il ne le ſentoit pas, comme je l'ai prouvé en pluſieurs endroits. Ainſi la joie qu'il pouvoit trouver dans ſon devoir n'étoit pas fort ſenſible. Ces choſes ſuppoſées, comme le premier homme n'avoit pas une capacité d'eſprit infinie, ſon plaiſir ou ſa joie diminüoit la vûë claire de ſon eſprit, laquelle lui faiſoit connoiſtre que Dieu étoit ſon bien, & qu'il ne devoit aimer que lui. Car le plaiſir eſt dans l'ame, & il la modifie. De ſorte qu'il remplit la capacité que nous avons de penſer, à proportion qu'il nous touche & qu'il nous agite. C'eſt une choſe que nous apprenons par expérience, c'eſt à dire par le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. On peut donc concevoir que le premier homme ayant peu à peu laiſſé partager ou remplir la capacité de ſon eſprit par le ſentiment vif d'une joie preſomptueuſe, ou peut-être par quelque amour ou quelque plaiſir ſenſible; la préſence de Dieu & la penſée de ſon devoir ſe ſont effacées de ſon eſprit, pour avoir négligé de ſuivre courageu-

ſement ſa lumiere dans la recherche de ſon vrai bien. Ainſi s'étant diſtrait, il a été capable de tomber : car ſa principale grace, & ſa principale force étoit ſa lumiere & la connoiſſance claire de ſon devoir, puiſqu'alors il n'avoit pas beſoin des délectations prévenantes, qui nous ſont maintenant neceſſaires pour réſiſter à la concupiſcence.

IX.

Et il faut remarquer que ni les ſentimens prévenans qu'Adam reſſentoit dans l'uſage des biens du corps, ni la joie qu'il trouvoit à conſiderer ſon bonheur ou ſa perfection, ne ſont point veritablement cauſe de ſa chûte : car il ſçavoit bien qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable de lui faire ſentir du plaiſir ou de la joie. Ainſi il devoit l'aimer uniquement, puiſqu'il ne faut aimer que la veritable cauſe de nôtre bon-heur. Comme rien ne troubloit la connoiſſance & la lumiére du premier homme, lorſqu'il vouloit la conſerver toute pure ; il pouvoit & il devoit effacer de ſon eſprit tous les ſentimens qui le partageoient, & qui le mettoient en

quelque danger de se distraire, & de perdre de vûë celui qui l'éclairoit & qui le fortifioit. Il se devoit bien souvenir, que si Dieu ne se faisoit pas sentir à lui comme bon, mais seulement connoître comme tel, c'étoit afin qu'il méritât plus promptement sa recompense par l'usage continuel de sa liberté.

Supposant donc qu'Adam & Eve ayent peché, & qu'ensuite de leur peché ils ayent senti en eux-mêmes des mouvemens involontaires & rebelles. Je dis que leurs enfans devoient naître pecheurs, & sujets comme eux aux mouvemens de la concupiscence. Voici mes raisons.

X.

J'ai prouvé fort au long dans le Chapitre à l'occasion duquel j'écris ceci, qu'il y a une telle communication entre le cerveau de la mere & celui de son enfant, que tous les mouvemens & toutes les traces qui se font dans le cerveau de la mere, s'excitent dans celui de l'enfant. Ainsi comme l'ame de l'enfant est unie à son corps dans le même moment qu'elle est créée, à cause

que c'eſt la conformation du corps qui oblige Dieu, en conſequence de ſes volontez generales, à lui donner une ame pour *l'informer*: il eſt évident, que dans le même inſtant que cette ame eſt créée, elle a des inclinations corrompuës, & qu'elle eſt tournée vers les corps; puiſqu'elle a dés ce moment les inclinations qui répondent aux mouvemens, qui ſont actuellement dans le cerveau auquel elle eſt unie.

XI.

Mais parce que c'eſt un deſordre que l'eſprit ſoit tourné vers les corps, & qu'il les aime; l'enfant eſt pécheur & dans le deſordre dés qu'il eſt créé. Dieu qui aime l'ordre, le hait en cet état. Cependant ſon peché n'eſt pas libre: C'eſt ſa mere qui l'a conçû dans l'iniquité, à cauſe de la communication qui eſt établie par l'ordre de la nature entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant.

XII.

Or cette communication eſt tres-bonne dans ſon inſtitution pour pluſieurs raiſons. 1°. Parcequ'elle eſt utile & peut-être neceſſaire à la conforma-

tion du *fœtus*. 2°. Parceque l'enfant pouvoit par ſon moyen avoir quelque commerce avec ſes parens : car il étoit juſte qu'il ſçuſt de qui il tenoit le corps qu'il animoit. Enfin l'enfant ne pouvoit que par le moyen de cette communication ſçavoir ce qui ſe paſſoit au dehors, & ce qu'il en devoit penſer. Ayant un corps, il devoit avoir des penſées qui y euſſent rapport, & n'être pas privé de la vûë des Ouvrages de Dieu entre leſquels il vivoit. Il y a apparemment bien d'autres raiſons de cette communication que celles que j'apporte : mais celles-ci ſuffiſent pour la juſtifier, & pour mettre à couvert de tout reproche la conduite de celui, dont toutes les volontez ſont neceſſairement conformes à l'ordre.

XIII.

Cependant il n'eſt pas juſte que l'enfant reçoive malgré-lui les traces des objets ſenſibles. Et ſi l'ame des enfans étoit créée un ſeul moment avant que d'être unie à leur corps, ſi elle étoit un ſeul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle auroit de plein droit & par la neceſſité de l'ordre ou de la loi éter-

Digitized by Google

nelle, le pouvoir de ſuſpendre cette communication : de même que le premier homme avant ſon peché arrêtoit lorſqu'il le vouloit, les mouvemens qui s'excitoient en lui, car enfin l'ordre veut que le corps obéïſſe à l'eſprit. Mais comme l'ame des enfans n'a jamais été agreable à Dieu; il n'a jamais été juſte que Dieu changeât en leur faveur la loi de la communication des mouvemens. Ainſi il eſt juſte que les enfans naiſſent pecheurs & dans le deſordre. Et la cauſe de leur peché n'eſt point l'ordre de la nature : cet ordre eſt juſte. Mais c'eſt le peché de ceux dont ils tirent leur origine. C'eſt en ce ſens qu'il n'eſt pas juſte qu'un pere pecheur faſſe des enfans plus parfaits que lui, ni qu'ils ayent un pouvoir ſur leur corps, que leur mere n'a pas ſur le ſien.

XIV.

Il eſt vrai qu'aprés le peché d'Adam qui renverſe & qui corrompt toutes choſes, Dieu pouvoit, en changeant quelque choſe dans l'ordre de la nature, remédier au deſordre que ce peché avoit cauſé. Mais Dieu ne change pas

ainſi ſes volontez. Il ne veut rien qui ne ſoit juſte. Ce qu'il veut une fois, il le veut toûjours: il ne ſe corrige pas: il ne ſe repent pas: il veut conſtamment. Ses decrets éternels ne dépendent pas de l'inconſtance de la volonté d'un homme, il n'eſt pas juſte qu'ils y ſoient ſoûmis.

XV.

Mais, s'il eſt permis de penetrer dans les conſeils de Dieu, & de dire ce qu'on penſe ſur les motifs qu'il a pû avoir pour établir l'ordre que je viens de déduire, & pour permettre le peché du premier homme; il me ſemble qu'on ne peut avoir de ſentiment plus digne de la grandeur de Dieu, & plus conforme à la Religion & à la raiſon, que de croire que le principal deſſein de Dieu dans ſes operations au dehors, c'eſt l'Incarnation de ſon Fils: que Dieu a établi l'ordre de la nature, & permis le deſordre qui y eſt arrivé pour favoriſer ce grand Ouvrage: qu'il a permis que tous les hommes fuſſent aſſujettis au peché, afin que nul homme ne ſe glorifiât en ſoi-même: & qu'il laiſſe mêmes la concupiſcence dans

Voyez le cinquiéme Entretien des Converſations Chreſtiennes.

dans les plus saints & les plus parfaits, afin qu'ils n'ayent point de vaine complaisance en eux-mêmes. Car lorsqu'on considere la perfection de son être, il est difficile de se mépriser, si l'on ne voit en même-tems, & si l'on n'aime le Souverain-bien, en la presence duquel toute nôtre perfection & toute nôtre grandeur se dissipe & s'aneantit. Aug. in Jul. l. 6. chap. 3.

J'avouë que la concupiscence peut être le sujet de nôtre merite, & qu'il est tres-juste que l'esprit suive pour un tems l'ordre avec peine, afin de meriter d'y être eternellement soûmis avec plaisir. Je veux que ce soit dans cette vûë que Dieu ait permis la concupiscence, aprés avoir prévû le peché. Mais la concupiscence n'étant point absolument necessaire pour meriter, si Dieu l'a permise, c'est qu'il a voulu qu'on ne pust faire le bien sans le secours que JESUS CHRIST nous a merité, & que l'homme ne pût se glorifier en ses propres forces. Car il est visible que l'homme ne peut combattre contre soi-même & se vaincre, s'il n'est animé de l'esprit de JESUS-CHRIST,

qui comme chef des Fideles, leur inſpire des ſentimens tout oppoſez à ceux de la concupiſcence qu'ils ont tirée du premier homme.

XVI.

Suppoſant donc que les enfans naiſſent avec la concupiſcence, il eſt evident qu'ils ſont veritablement pecheurs, puiſque leur cœur eſt tourné vers les corps autant qu'il en eſt capable. Il n'y a encore dans leur volonté qu'un amour, & cet amour eſt déreglé. Ainſi il n'y a rien en eux que Dieu puiſſe aimer, puiſque Dieu ne peut aimer le deſordre.

XVII.

Mais lorſqu'ils ont été régenerez en JESUS-CHRIST, c'eſt à dire, lorſque leur cœur a été tourné vers Dieu, ou par un mouvement actuel d'amour, ou par une diſpoſition intérieure ſemblable à celle qui demeure aprés un acte d'amour de Dieu : Alors la concupiſcence n'eſt plus peché en eux : car elle n'eſt plus ſeule dans le cœur, elle n'y domine plus. L'amour habituel, qui reſte en eux par la grace du Baptême en JESUS-CHRIST, eſt plus libre

ou plus grand que celui qui eſt en eux par la concupiſcence qu'ils ont d'Adam. Ils ſont ſemblables aux Juſtes qui ſuivent pendant le ſommeil les mouvemens de la concupiſcence, ils ne perdent point la grace de leur Baptême, car ils ne conſentent point librement à ces mouvemens.

XVIII.

Et l'on ne doit pas trouver fort étrange, ſi je croi qu'il ſe peut faire que les enfans dans le tems qu'on le battiſe, aiment Dieu d'un amour libre. Car, puiſque le ſecond Adam eſt contraire au premier; pourquoi dans le tems de la regeneration ne délivrera-t-il pas les enfans de la ſervitude de leur corps, à laquelle ils ne ſont ſujets qu'à cauſe du premier Adam: afin qu'étant éclairez & excitez par une grace vive & efficace à aimer Dieu; ils l'aiment tous d'un amour libre & raiſonnable, ſans que le premier Adam les en empêche. On ne remarque pas, dira-t-on, que leur corps ceſſe un ſeul moment d'agir ſur leur eſprit. Mais doit-on s'étonner de ce qu'on ne voit pas ce qui n'eſt pas viſible? Il ne faut

qu'un instant pour faire cet acte d'amour. Et, comme cet acte peut se former dans l'ame sans qu'il s'en fasse de traces dans le cerveau, il ne faut pas non plus s'étonner, si les adultes même qu'on baptise ne s'en souviennent pas toûjours : car on n'a point de memoire des choses dont le cerveau ne garde point de traces.

XIX.

Saint Paul nous apprend que le vieil homme ou la concupiscence est crucifiée avec JESUS-CHRIST, & que nous sommes morts & ensevelis avec lui par le Batême. N'est-ce point qu'alors nous sommes délivrez de l'effort que le corps fait sur l'esprit, & que la concupiscence est comme morte en ce moment? Il est vrai qu'elle revit : mais ayant été détruite, & ayant laissé les enfans en état d'aimer Dieu, elle ne peut plus leur faire de mal, quoiqu'elle revive en eux. Car, quand il y a deux amours dans un cœur, un naturel & l'autre libre, l'ordre veut qu'on n'ait égard qu'à celui qui est libre. Et si les enfans dans le Batême aimoient Dieu par un acte qui ne fust point libre en

aucune maniere, aimant enſuite les corps par pluſieurs actes de même eſpece; Dieu ne pourroit peut-être pas ſelon l'ordre, avoir plus d'égard à un ſeul acte qu'à pluſieurs, qui ſeroient tous naturels & ſans liberté. On plûtôt ſi ces amours contraires étoient égaux en force, il devroit avoir égard à celui qui ſeroit le dernier: par la même raiſon, que quand il y a eu ſucceſſivement dans un cœur deux amours libres contraires entr'eux, Dieu a toûjours égard au dernier, puiſque la grace ſe perd par un ſeul peché mortel.

XX.

Toutefois on ne peut pas nier que Dieu ne puiſſe ſans ſuſpendre la domination du corps ſur l'eſprit de l'enfant, le rendre juſte, ou tourner ſa volonté vers lui, en mettant dans ſon ame une diſpoſition pareille à celle qui reſte aprés un mouvement actuel d'amour de Dieu. Mais cette maniere d'agir ne paroît peut être pas ſi naturelle que l'autre: car on ne conçoit pas clairement ce que peuvent être ces diſpoſitions qui reſteroient. Il eſt vrai qu'il

ne faut pas s'en étonner, car n'ayant point d'idée claire de l'ame, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs, on ne doit pas s'étonner si l'on ne connoît pas toutes les modifications dont elle est capable. Mais l'esprit ne peut être pleinement satisfait des choses qu'il ne conçoit pas clairement. Il faut, ce semble, un miracle extraordinaire pour donner à l'ame ces dispositions sans acte precedent. Cela ne se peut faire par les voyes qui paroissent les plus simples. Au lieu que le second Adam, faisant pour un moment dans l'esprit de l'enfant que l'on baptise le contraire de ce que le premier y produisoit auparavant; il suffit pour le régenerer que Dieu agisse en lui par les voyes ordinaires, selon lesquelles il sanctifie les adultes: Car l'enfant n'ayant point en ce moment de sentimens ni de mouvemens qui partagent la capacité qu'il a de penser & de vouloir, rien ne l'empêche de connoître & d'aimer son vrai bien. Je n'en dis pas davantage, parce qu'il n'est pas necessaire de sçavoir précisement, comment se fait la régénération des enfans pourvû qu'on admette en eux une ve-

*Voyez le ch. 7 de la 2. Part. du 2. Livre, & son Eclaircissement.

ritable régénération, ou une justification interieure & réelle causée par les actes, ou pour le moins par les habitudes de la Foi, de l'Esperance, & de la Charité. Si je propose une Explication si contraire aux Préjugez; c'est afin de contenter ceux-là mêmes, qui ne veulent point admettre d'habitudes spirituelles, & de leur prouver la possibilité de la régeneration dans les enfans, car *l'imputation* me paroît renfermer une contradiction manifeste: Dieu ne pouvant regarder comme juste & aimer actuellement des créatures qui sont actuellement dans le desordre; quoi qu'il puisse, à cause de JESUS-CHRIST, avoir dessein de les remettre dans l'ordre & les aimer lorsqu'ils y seront rentrez.

OBJECTIONS

Contre les Preuves & les explications du Peché Originel.

OBJECTION.

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

A chaque objection il faut revoir l'article contre lequel elle eſt faite.

DIEU veut l'ordre, il eſt vrai; mais c'eſt ſa volonté qui le fait : elle ne le ſuppoſe point. Tout ce que Dieu veut, eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon, que Dieu le veut. Si Dieu veut, que les eſprits ſoient ſoûmis aux corps, qu'ils les aiment & les craignent ; ce n'eſt point un déſordre que cela ſoit ainſi. Si Dieu vouloit que 2. fois 2. ne fuſſent pas 4. on ne mentiroit point en diſant que 2. fois 2. ne ſont point 4. ce ſeroit une verité. Dieu eſt le principe de toute verité : il eſt le maître de tout ordre : il ne ſuppoſe rien, ni verité, ni ordre : il fait tout.

Digitized by Google

Réponſe.

Tout eſt donc renverſé. Il n'y a plus de Science, plus de Morale, plus de preuves inconteſtables de la Religion. Cette conſéquence eſt claire à celui qui comprend bien ce faux principe, que Dieu produit l'ordre & la verité par une volonté entiérement libre. Mais ce n'eſt pas là répondre.

Je répons donc, que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir ſans connoiſſance; qu'ainſi ſes volontez ſuppoſent quelque choſe: mais ce qu'elles ſuppoſent n'eſt rien de crée. L'ordre, la verité, la ſageſſe éternelle, eſt l'exemplaire de tous les ouvrages de Dieu, & cette ſageſſe n'eſt point faite. Dieu qui fait tout, ne la fit jamais, quoiqu'il l'engendre toûjours par la néceſſité de ſon être.

Tout ce que Dieu veut eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon que Dieu le veut: je l'avouë. Mais c'eſt que Dieu ne peut agir contre lui-même, contre ſa ſageſſe & ſa lumiére. Il peut bien ne rien produire au dehors: mais s'il veut

point créées, ils s'imaginent que les loix éternelles & les véritez immuables ont établies telles par une volonté libre de Dieu : Et c'eſt ce qui a fait dire à M. Deſcartes, que Dieu a pû faire que 2. fois 4. ne fuſſent pas 8. & que les trois angles du triangle ne fuſſent pas égaux à deux droits, parce *qu'il n'y a point d'ordre*, dit-il, *point de loi, point de raiſon de bonté & de verité qui ne depende de Dieu*, & que c'eſt lui *qui de toute eternité a ordonné & eſtably comme ſouverain Legislateur les veritez eternelles*. Ce ſçavant homme ne prenoit pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raiſon ſouveraine que Dieu aime néceſſairement, qui lui eſt coéternelle, & ſelon laquelle il eſt néceſſaire qu'il agiſſe, ſuppoſé qu'il veüille agir. Car Dieu eſt indifférent dans ce qu'il fait au dehors, mais il n'eſt pas indifférent, quoique parfaitement libre, dans la maniére dont il le fait : il agit toûjours de la maniére la plus ſage & la plus parfaite qui ſe puiſſe : il ſuit toûjours l'ordre immuable & néceſſaire. Ainſi Dieu peut ne point faire d'eſprits ni de corps, mais s'il

Reponſe aux ſixiémes objections contre ſes Méditatiõs Art. 6. Art. 8. & Lett. 68. du troiſieſme vol.

Voyez l'Eclairciſſement du ch. 6. de la 2. Part du 3. Livre. *comment on voit en Dieu toutes choſes.*

crée ces deux genres d'êtres, il les doit créer par les voyes les plus simples, & les ranger dans un ordre parfait. Il peut par exemple, unir les esprits aux corps, mais je soûtiens qu'il ne peut point les y assujétir; si en consequence de l'ordre qu'il suit toûjours, le peché des esprits ne l'oblige à en user de la sorte; ainsi que j'ai déja expliqué dans l'article septiéme, & dans la premiere remarque vers la fin.

Pour prévenir quelques instances qu'on pourroit me faire, je croi devoir dire, que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'il veulent sçavoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontez par le sentiment intérieur qu'ils ont de leurs propres inclinations. Ils feroient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, au lieu de faire un Dieu puissant. Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjugez, qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux; ils doivent n'attribuer à Dieu que ce qu'ils conçoivent clairement être renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait: car il ne faut juger

des choſes que par des idées claires. Alors le Dieu qu'ils adoreront, ne ſera point ſemblable à ceux de l'antiquité, qui étoient cruels, adultéres, voluptueux, comme les perſonnes qui les avoient imaginez. Il ne ſera pas même ſemblable à celui de quelques Chrêtiens, qui pour le faire auſſi puiſſant que le pecheur ſouhaite d'être, lui donnent le pouvoir abſolu d'agir contre tout ordre, de laiſſer le peché impuni, & de condamner à des peines éternelles, des perſonnes quelque juſtes, & quelque innocentes qu'elles puiſſent être.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Si Dieu veut l'ordre qui fait les monſtres; je ne dis pas parmi les hommes, car ils ont peché; mais parmi les animaux & les plantes. Quelle eſt la cauſe de la corruption gênérale de l'air laquelle engendre tant de maladies? Par quel ordre eſt-ce que les ſaiſons ſe déréglent, & que le Soleil ou la gelée

brûle les fruits de la terre ? Eſt-ce agir avec ſageſſe & avec ordre que de donner à un animal des parties entiérement inutiles, & que de faire geler des fruits après les avoir tout formez ? N'eſt ce pas plûtôt que Dieu fait ce qu'il lui plaît, & que ſa puiſſance eſt au deſſus de tout ordre & de toute regle? Car pour parler des choſes de plus grande conſequence que de quelques fruits, dont il eſt permis de faire ce que l'on veut ; la terre dont Dieu fait des vaſes de colére, eſt la même que celle dont il fait des vaſes de miſericorde.

Reponſe.

Voila de ces difficultez qui ne ſont propres qu'à obſcurcir la verité, parce qu'elles ne naiſſent que des ténebres de l'eſprit. On ſçait que Dieu eſt juſte: on voit que les méchans ſont heureux : doit on nier ce qu'on voit, doit on douter de ce qu'on ſçait; à cauſe qu'on ſera peut-être aſſez ſtupide pour ne pas ſçavoir, ou aſſez libertin, pour ne pas croire ce que la Religion nous apprend des peines futures ? De même, on ſçait

que Dieu eſt ſage, & qu'il ne fait rien que de bien : on voit des monſtres, ou des ouvrages défectueux. Que croira-t-on ? Que Dieu s'eſt trompé, ou que ces monſtres ne ſont point de lui. Certainement ſi l'on a du ſens & de la fermeté d'eſprit, on ne croira ni l'un ni l'autre : car il eſt évident que Dieu fait tout, & qu'il ne peut rien faire qui ne ſoit autant parfait qu'il le peut être, par rapport à la ſimplicité & au petit nombre des moyens, dont il ſe ſert pour former ſon ouvrage. Il faut ſe tenir ferme à ce qu'on voit, ſans ſe laiſſer ébranler par des difficultez qu'il eſt impoſſible de réſoudre, lorſque c'eſt nôtre ignorance qui eſt cauſe de cette impoſſibilité. Si l'ignorance forme des difficultez, & ſi de pareilles difficultez renverſent les ſentimens les mieux établis, qu'y aura-t-il de certain parmi des hommes qui ne ſçavent pas toutes choſes ? Quoi, les lumiéres les plus éclatantes ne pourront pas diſſiper les moindres ténebres ; & les ténebres les plus legeres obſcurciront les lumieres les plus claires & les plus vives ?

Mais quoi qu'on puiſſe ſe diſpenſer de répondre à de ſemblables difficultez, ſans affoiblir le principe que l'on a a établi, cependant il eſt bon que l'on ſçache qu'elles ne ſont pas tout-à fait ſans réponſe. Car l'eſprit de l'homme eſt ſi injuſte dans ſes jugemens, qu'il pourroit peut-être préférer des ſentimens, qui ſemblent être des ſuites de ces difficultez imaginaires, à des véritez conſtantes, deſquelles on ne peut douter que lorſque l'on en veut douter, & que dans ce deſſein on ceſſe de les conſiderer. Je dis donc que Dieu veut l'ordre, quoiqu'il y ait des monſtres; & que c'eſt mêmes à cauſe que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monſtres. En voici la raiſon.

L'ordre demande que les loix de la nature, par leſquelles Dieu produit cette varieté infinie qui ſe trouve dans le monde; ſoient tres-ſimples & en tres petit nombre. Or c'eſt la ſimplicité de ces loix générales, qui en certaines rencontres particuliéres, & à cauſe de la diſpoſition du ſujet, produit des mouvemens irréguliers, ou plûtôt des arrangemens.

Digitized by Google

rangemens monſtreux : & par conſéquent c'eſt à cauſe que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monſtres. Ainſi Dieu ne veut pas poſitivement, ou directement qu'il y ait des monſtres ; mais il veut poſitivement certaines loix de la communication des mouvemens, deſquelles les monſtres ſont des ſuites néceſſaires : & il veut ces loix, à cauſe qu'étant tres-ſimples, elles ne laiſſent pas d'être capables de produire cette varieté de formes que l'on ne peut trop admirer.

Par exemple, en conſéquence des loix génerales de la communication des mouvémens, il y a des corps qui ſont pouſſez à peu prés vers le centre de la terre. Le corps d'un homme ou d'un animal eſt un de ces corps : ce qui le ſoutient en l'air fond ſous ſes pieds. Eſt-il juſte & dans l'ordre que Dieu change ſes volontez générales pour ce cas particulier? Certainement cela ne paroît pas vrai-ſemblable. Il faut donc que cet animal ſe briſe le corps ou s'éſtropie. On doit raiſonner de même de la génération des monſtres.

L'ordre veut bien que tous les êtres

ayent ce qui leur eſt néceſſaire pour leur conſervation & pour la propagation de leur eſpéce; pourvû que cela ſe puiſſe faire par des voyes ſimples & dignes de la ſageſſe de Dieu. Auſſi voyons-nous que les animaux & les plantes mêmes, ont des moyens généraux pour ſe conſerver, & pour continuer leur eſpéce: & ſi quelques animaux en manquent dans certaines rencontres particuliéres, c'eſt que les loix générales ſelon leſquelles ils ont été formez, ne l'ont pû permettre à cauſe que ces loix ne les regardent pas ſeuls, mais qu'elles regardent généralement tous les êtres, & qu'il faut préferer les avantages publics aux particuliers.

Il eſt évident que ſi Dieu ne faiſoit qu'un animal, il ne le feroit pas monſtreux. Mais l'ordre voudroit que Dieu ne fiſt pas cet animal par les mêmes loix par leſquelles il forme préſentement tous les autres. Car l'action de Dieu doit être proportionnée à ſon deſſein. Dieu par les loix de la nature ne veut pas faire un ſeul animal, il veut faire un monde: & il le doit faire par les voyes les plus ſimples, comme l'ordre

le demande. Il ſuffit donc que ce monde ne ſoit point monſtrueux, ou que les effets généraux ſoient dignes des loix générales afin qu'on ne puiſſe rien reprendre dans l'ouvrage de Dieu.

Si Dieu avoit établi des loix particulieres pour tous les changemens particuliers, ou s'il avoit mis dans chaque choſe une nature ou un principe particulier de tous les mouvemens qui lui arrivent; j'avouë qu'il ſeroit difficile de juſtifier ſa ſageſſe contre tant de déreglemens viſibles. Il faudroit peut-être avouër, ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne ſçait ou ne peut pas remédier au deſordre. Car enfin il ne me paroît pas poſſible d'allier le nombre preſque infini des cauſes ſecondes, ou des forces, vertus, qualitez, facultez naturelles, avec ce qu'on appelle jeux ou déréglemens de nature, ſans bleſſer la ſageſſe & la puiſſance infinie de l'Auteur de toutes choſes.

OBJECTION

CONTRE LE SECOND ARTICLE.

DIEU ne peut jamais agir pour lui. On ne fait rien d'inutile quand on eſt ſage, & tout ce que Dieu feroit pour lui, ſeroit inutile, car rien ne lui manque. Dieu ne veut rien pour ſoi, s'il a par la néceſſité de ſon être tout le bien qu'il pourroit ſe vouloir. Et ſi Dieu ne ſe ſouhaite rien, il ne fait rien pour ſoi, puiſqu'il n'agit que par l'efficace de ſes volontez. La nature du bien c'eſt de ſe communiquer & de ſe répandre: c'eſt d'être utile aux autres & non pas à ſoi; c'eſt de chercher: c'eſt, ſi on le peut, de créer des perſonnes que l'on puiſſe rendre heureuſes. Ainſi Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il agiſſe pour lui.

Reponſe.

Dieu peut agir *pour lui* en deux maniéres, ou afin de tirer quelque avantage de ce qu'il fait, ou afin que ſa creature trouve ſon bonheur & ſa perfe-

Digitized by Google

ction en lui. Je n'éxamine point préſentement ſi Dieu agit pour lui ſelon la prémiere maniére, & ſi pour recevoir quelque honneur digne de lui, il a fait & rétabli toutes choſes par ſon Fils, en qui ſelon l'Ecriture, toutes les créatures ſubſiſtent. Je ſoûtiens ſeulement que Dieu ne peut ni faire ni conſerver les eſprits, afin qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment les créatures : c'eſt une loi immuable, éternelle, néceſſaire, qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment Dieu, comme je l'ai expliqué dans le troiſiéme article. Ainſi cette objection ne combat point mon principe, elle le favoriſe au contraire : & s'il eſt certain que la nature du bien eſt de ſe répandre & de ſe communiquer au dehors, car je n'examine pas cet axiome, il eſt évident que Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il n'agiſſe pas pour lui dans le ſens que je prétens établir.

Digitized by Google

OBJECTION

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Comme l'ignorance eſt une ſuite du peché, Adam avant ſa chûte avoit une connoiſſance parfaite de la nature de ſon corps, & de tous ceux qui l'environnoient. Il falloit par exemple qu'il connût parfaitement la nature de tous les animaux, pour leur impoſer, comme il fit, des noms qui leur convinſſent.

Reponſe.

On ſe trompe. L'ignorance n'eſt ni un mal ni une ſuite du peché: c'eſt l'erreur ou l'aveuglement de l'eſprit qui eſt un mal, & une ſuite du peché. Il n'y a que Dieu qui ſçache tout & qui n'ignore rien: il y a de l'ignorance dans les intelligences les plus éclairées. Tout ce qui eſt fini, ne peut comprendre l'infini. Ainſi il n'y a point d'eſprit qui puiſſe ſeulement comprendre toutes les propriétez des triangles. Adam ſçavoit dans le moment de ſa création tout ce qu'il étoit à propos qu'il ſçût,

Digitized by Google

& rien davantage ; & il n'étoit pas à propos qu'il sçût exactement la disposition de toutes les parties de son corps, & de ceux dont il usoit : j'en ai dit les les raisons dans cet article & ailleurs.

L'imposition des noms est plûtôt dans l'Ecriture une marque d'autorité que d'une connoissance parfaite. Comme le Seigneur du ciel avoit fait Adam Seigneur de la terre, il vouloit bien qu'Adam donnât des noms aux animaux, comme il en avoit donné lui-même aux étoiles. Il est évident que des sons ou des paroles n'ont point, & ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choses qu'ils signifient, quoiqu'en disent le divin Platon & le mysterieux Pythagore. On pourroit peut-être expliquer la nature d'un cheval, ou d'un bœuf, dans un Livre entier, mais un mot n'est pas un Livre; & il est ridicule de s'imaginer que des monosyllabes comme *sus*, qui en Hebreu signifie un cheval, & *schor* qui signifie un bœuf, représentent la nature de ces animaux. Cependant il y a bien de l'apparence que ce sont-là les noms qu'Adam leur a donnez : car ils se trou-

Omnibus eis nomina vocat, *Pſ.* 147.

Ch. 49. 17. & 32. 5 vent dans dans la Genéſe ; & l'Auteur même de la Genéſe aſſure que les noms qu'Adam donna aux animaux, ſont ceux-là mêmes qui étoient en uſage de ſon tems, car je ne voy pas qu'il veüille dire autre choſe par ces paroles : *Omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipſum eſt nomen ejus.*

Mais je veux qu'Adam ait donné aux animaux des noms qui ayent quelque rapport à leur nature, & je ſouſcris aux ſçavantes etymologies qu'un Auteur de ce ſiecle nous en donne. Je veux que le premier homme ait appellé les animaux domeſtiques *Behemoth*, à cauſe qu'ils gardent le ſilence; le belier *Ajil*, parce qu'il eſt fort; le bouc *Sair*, parce qu'il eſt velu ; le pourceau *Chazir*, parce qu'il a les yeux petits; & l'aſne *Chamor*, parce qu'en Orient il y en a beaucoup de rouges. Mais je ne vois pas qu'il faille autre choſe qu'ouvrir les yeux pour ſçavoir ſi le bouc eſt velu, l'aſne rouge, & ſi le pourceau a les yeux grands ou petits. Adam appelle *Beir* & *Behemah*, ce que nous appellons une brute ou un gros animal domeſtique, parce que ces bêtes ſont muétes & ſtupides :

pides : Qu'en doit-on conclure ? Qu'il connoiſſoit parfaitement leur nature ? Cela n'eſt pas évident. J'apprehenderois plûtôt qu'on en voulût conclure qu'Adam eſtant aſſez ſimple pour interroger un bœuf, comme le plus gros des animaux domeſtiques, & qu'ayant été ſurpris qu'il ne ſçavoit pas répondre, il le mépriſa & l'appella comme par mépris du nom de *Beir* & de *Behemah*.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LE QUATRIEME ARTICLE.

Il y a des ſentimens prévenans qui ſont incommodes & qui font de la peine. Adam étoit juſte & innocent : il ne devoit donc pas en être frapé. Il devoit donc en toutes rencontres ſe conduire par raiſon & par lumiere, & non par des ſentimens prévenans, ſemblables à ceux que nous avons préſentement.

Reponſe.

J'avouë qu'il y a des ſentimens pré-

venans qui ſont deſagréables & pénibles. Mais ces ſentimens ne faiſoient jamais de peine au premier homme : parce que dans l'inſtant qu'ils lui faiſoient de la peine, il vouloit n'en être plus frappé ; & dans le même inſtant qu'il avoit cette volonté, il n'en étoit plus touché. Ces ſentimens ne faiſoient que l'avertir avec reſpect de ce qu'il devoit faire ou ne pas faire : ils ne troubloient point ſa felicité : ils lui faiſoient ſeulement comprendre qu'il pouvoit la perdre ; & que celui qui le rendoit heureux, pouvoit le punir & le rendre miſerable, s'il lui manquoit de fidelité.

Pour ſe perſuader que le premier homme ne ſentoit jamais de douleur vive qui le ſurprît, il n'y a qu'à conſiderer deux choſes. La premiere, que la douleur eſt fort legére, lorſque les mouvemens auſquels elle eſt attachée, ſont tres foibles : puiſqu'elle eſt toûjours proportionnée à la force des mouvemens qui ſe communiquent juſqu'à la partie principale du cerveau. La ſeconde, qu'il eſt de la nature du mouvement de renfermer toûjours ſucceſ-

sion de tems, & qu'il ne peut être violent dans le premier instant qu'il est communiqué. Cela supposé, il est visible que le premier homme ne sentoit jamais de douleur violente qui le surprît, & qui fût capable de le rendre malheureux : car il pouvoit arrêter les mouvemens qui la causoient. Mais, s'il pouvoit les faire cesser dans le même instant qu'ils commençoient leur action, certainement il n'y manquoit pas, puis qu'il vouloit être heureux, & que l'aversion est naturellement jointe avec le sentiment de la douleur.

Adam ne souffroit donc jamais de douleur violente : mais je ne croi pas qu'on soit obligé de dire qu'il n'en sentoit pas mêmes de legéres, comme seroit celle qu'on a, lorsqu'on goûte d'un fruit verd, pensant qu'il est mur. Sa félicité auroit été bien petite, si elle avoit esté troublée par si peu de chose : car la délicatesse est une marque de foiblesse ; & le plaisir & la joie sont peu solides, lorsque la moindre chose les dissipe & les anéantit. La douleur ne trouble véritablement le bonheur, que lorsqu'elle est involontaire, & qu'elle

subsiste en nous malgré nous. JESUS-CHRIST, étoit encore heureux sur la Croix, quoi qu'il souffrît de tres-grandes douleurs, parce qu'il ne souffroit rien qu'il ne voulût bien souffrir. Ainsi Adam ne souffrant rien malgré-lui; on ne peut pas dire qu'on le fasse mal-heureux avant son peché, à cause qu'on suppose ici, qu'il étoit averti par des sentimens prévenans, mais respectueux & soûmis, de ce qu'il devoit éviter pour la conservation de sa vie.

OBJECTION

CONTRE LE CINQUIEME ARTICLE.

Adam sentoit des plaisirs prévenans: les plaisirs prévenans sont de mouvemens involontaires: Donc Adam étoit agité par des mouvemens involontaires.

Reponse.

Je répons qu'en Adam ses sentimens prévenoient sa raison. J'en ai donné les preuves dans l'article quatriéme. Mais je nie qu'ils prévinssent sa volôté

ou qu'ils excitaſſent en elle quelques mouvemens involontaires. Car Adam vouloit bien être averti par ces ſentimens de ce qu'il devoit faire pour la conſervation de ſa vie : mais il ne vouloit jamais être agité malgré-lui ; car cela ſe contredit. De plus lorſqu'il vouloit s'appliquer à la contemplation de la verité ſans la moindre diſtraction d'eſprit, ſes ſens & ſes paſſions étoient dans un parfait ſilence. L'ordre le veut : & c'eſt une ſuite néceſſaire du pouvoir abſolu qu'il avoit ſur ſon corps.

Je repons en ſecond lieu, qu'il n'eſt pas vrai que le plaiſir de l'ame ſoit la même choſe que ſon mouvement & ſon amour. Le plaiſir & l'amour ſont des maniéres d'être de l'ame : mais le plaiſir n'a point de rapport néceſſaire à l'objet qui ſemble le cauſer, & l'amour a néceſſairement rapport au bien. Le plaiſir eſt à l'ame ce que la figure eſt au corps ; & le mouvement eſt au corps ce que l'amour eſt à l'ame. Or le mouvement d'un corps eſt bien différent de ſa figure. Je veux que l'ame qui eſt inceſſamment pouſſée vers le bien, avance pour ainſi dire plus facilement vers lui,

Voyez l'Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chap. du 5. Livre.

lorſqu'elle a un ſentiment de plaiſir, que lorſqu'elle ſouffre de la douleur : de même qu'un corps pouſſé roule plus facilement lorſqu'il a une figure ſphérique, que lorſqu'il en a une cubique. Mais la figure d'un corps eſt différente de ſon mouvement, & il peut être ſphérique & demeurer en repos. Il eſt vrai que les eſprits ne ſont pas comme les corps : ils ne peuvent ſentir de plaiſir, ſans être en mouvement, parce que Dieu qui ne les fait & ne les conſerve que pour lui, les pouſſe inceſſamment vers le bien. Mais cela ne prouve pas que le plaiſir ſoit la même choſe dans l'âme que ſon mouvement ; car deux choſes, quoique différentes, peuvent ſe rencontrer toûjours l'une avec l'autre.

Je rêpons enfin, que quand mêmes le plaiſir ne ſeroit pas différent de l'amour ou du mouvement de l'ame, celui que le premier homme ſentoit dans l'uſage des biens du corps, ne le portoit point à aimer ces corps. Le plaiſir porte l'ame vers l'objet qui le cauſe en elle ; je le veux. Mais ce n'eſt pas le fruit que nous mangeons avec plaiſir, qui cauſe

en nous ce plaiſir. Les corps ne peuvent agir dans l'ame, & la rendre en quelque maniére heureuſe : il n'y a que Dieu qui le puiſſe. C'eſt par erreur que nous penſons que les corps ont en eux ce que nous ſentons à leur occaſion. Adam n'étoit pas aſſez ſtupide avant ſon pêché, pour s'imaginer que les corps fuſſent cauſes de ſes plaiſirs. Ainſi le mouvement qui accompagnoit ſes plaiſirs, ne le portoit pas vers les corps. Si le plaiſir a contribué à la chûte du premier homme, ce n'eſt point en faiſant en lui ce qu'il fait préſentement en nous. C'eſt ſeulement que rempliſſant ou partageant la capacité qu'il avoit de penſer, il a effacé ou diminué dans ſon eſprit la préſence de ſon vrai bien & de ſon devoir.

OBJECTION

CONTRE LE SIXIEME ARTICLE.

Quelle apparence que la volonté immuable de Dieu ait été dépendante de celle d'un homme, & qu'en faveur d'Adam il y ait eu des exceptions dans

la loi générale de la communication des mouvemens ?

Reponse.

Au moins n'eſt-il pas évident, qu'il ne puiſſe y avoir de telles exceptions. Or il eſt évident que l'ordre immuable demande que le corps ſoit ſoûmis à l'eſprit : & il y a contradiction que Dieu n'aime & ne veüille pas l'ordre *, car Dieu aime néceſſairement ſon Fils. Donc il étoit neceſſaire avant le peché du premier homme, qu'il y eut en ſa faveur des exceptions dans la loi générale de la communication des mouvemens. Cela paroît peut-être abſtrait : Voici quelque choſe de plus ſenſible.

Dans l'Eclairciſſement qui regarde la nature des idées, j'expliquerai plus particulierement ce que c'eſt que l'ordre, & pourquoi Dieu l'aime neceſſairement.

L'homme, quoique pêcheur, a le pouvoir de remuër & d'arrêter ſon bras lorſqu'il lui plaît. Donc, ſelon les différentes volontez de l'homme, les eſprits animaux ſont déterminez pour produire ou pour arreter quelques mouvemens dans ſon corps; ce qui certainement ne ſe peut pas faire par la loi générale de la communication des mouvemens. Ainſi la volonté de Dieu étant

encore aujourd'huy soûmise à la nôtre; pourquoi n'auroit-elle pas esté soumise à celle d'Adam? Si pour le bien du corps & pour la societé civile, Dieu empêche dans les pecheurs la communication des mouvemens, pourquoi ne l'eût il pas empêchée en faveur d'un homme juste, pour le bien de son ame, & pour conserver l'union & la societé qu'il avoit avec lui, car Dieu n'avoit fait l'homme que pour lui? Comme Dieu ne veut point avoir de societé avec les pecheurs, il leur a ôté aprés le péché, le pouvoir qu'ils avoient de quitter, pour ainsi dire, le corps pour s'unir à lui. Mais il leur a laissé le pouvoir d'arrêter ou de changer la communication des mouvemens par rapport à la conservation de la vie, & à la societé civile: parce qu'il n'a pas voulu détruire son ouvrage, & qu'avant même qu'il l'eût formé, il a eu dessein, selon S. Paul de le rétablir & de le reformer en JESUS-CHRIST.

OBJECTION

CONTRE LE SEPTIEME ARTICLE.

L'homme transporte encore presentement son corps de tous côtez : il en remuë comme il lui plaît, toutes les parties, dont le mouvement est necessaire pour la recherche des biens & pour la fuite des maux sensibles. Et par conséquent il arrête ou change à tous momens la communication naturelle des mouvemens, non seulement pour des choses de peu de consequence; mais encore pour des choses inutiles à la vie & à la societé civile, & mêmes pour des crimes qui rompent la societé, qui abregent la vie, & qui deshonorent Dieu en toutes manieres. Dieu veut l'ordre, j'en conviens. Mais l'ordre demande-t-il que les loix des mouvemens soient violées pour le mal, & qu'elles soient inviolables pour le bien ? Pourquoi faut-il que l'homme n'ait pas le pouvoir d'arrêter les mouvemens que les objets sensibles produisent dans son

corps, puiſque ces mouvemens l'empêchent de faire le bien, de ſe rapprocher de Dieu & de ſe remettre dans ſon devoir ; & qu'il ait encore le pouvoir de faire tant de mal dans le monde, par ſa langue, par ſon bras, & par les autres parties de ſon corps, les mouvemés deſquelles dépendent de ſa volonté ?

Reponſe.

Pour répondre à cette objection, il faut conſiderer que l'homme ayant peché, devoit rentrer dans le neant. Car n'étant plus dans l'ordre, & n'y pouvant rentrer, il devoit ceſſer d'être. Dieu n'aime que l'ordre : le pecheur n'eſt point dans l'ordre : Dieu ne l'aime donc point. Le pécheur ne peut donc ſubſiſter, puiſque les creatures ne ſubſiſtent que parce que Dieu veut qu'elles ſoient, & que Dieu ne veut point qu'elles ſoient, s'il ne les aime. Le pecheur ne peut auſſi par lui-même rentre dans l'ordre, parce qu'il ne peut par lui-même ſe juſtifier, & que tout ce qu'il peut ſouffrir ne peut égaler ſon offenſe : Il devroit donc rentrer dans le néant.

Voyez le cinquiéme Entretien des Converſations Chreſtiennes.

Digitized by Google

Mais comme il n'eſt pas raiſonnable de penſer que Dieu faſſe un ouvrage pour l'anéantir, ou pour le laiſſer tomber dans un état pire que le neant; il eſt évident que Dieu n'auroit point fait l'homme ni permis ſon peché qu'il avoit prévû, s'il n'avoit eu en vûë l'Incarnation de ſon Fils; en qui toutes choſes ſubſiſtent, & par qui l'univers reçoit une beauté, une perfection, une grandeur digne de la ſageſſe & de la puiſſance de ſon Auteur.

On peut donc conſidérer que l'homme aprés ſon peché eſt ſans Réparateur, mais dans l'attente d'un Réparateur. Si on le conſidere ſans Réparateur, on voit clairement qu'il ne doit point avoir de ſocieté avec Dieu: qu'il ne peut avoir en lui-même la moindre force pour ſe rapprocher de Dieu: qu'il faut que Dieu le repouſſe & le maltraite, lorſqu'il pretend quitter le corps pour s'unir avec lui: c'eſt à dire que l'homme aprés le peché doit perdre le pouvoir de ſe delivrer des impreſſions ſenſibles & des mouvemens de la concupiſcence. Il devroit même être aneanti par les raiſons que

je viens de dire. Mais il attend un Réparateur : Et ſi on le conſidere dans l'attente de ce Réparateur, on voit bien qu'il doit ſubſiſter, lui & ſa poſterité de laquelle ce Réparateur doit naître : & qu'ainſi il eſt neceſſaire que l'homme aprés ſon peché, conſerve encore le pouvoir de remüer diverſement toutes les parties du corps deſquelles les mouvemens peuvent etre utiles à ſa conſervation.

Il eſt vray que les hommes abuſent à toute heure du pouvoir qu'ils ont de produire certains mouvemens ; & que le pouvoir, par exemple, qu'ils ont de remüer diverſement leur langue, eſt cauſe d'un nombre infini de maux. Mais ſi l'on y prend garde, on verra que ce pouvoir eſt abſolument neceſſaire pour entretenir la ſocieté ; pour ſe ſoulager les uns les autres dans les beſoins de la vie preſente ; & pour s'inſtruire de la Religion, qui donne eſperance de ce Liberateur pour lequel le monde ſubſiſte. Si l'on examine avec ſoin quels ſont les mouvemens que nous pouvons produire en nous, & dans quelles parties de nôtre corps nous les pouvons

produire, on verra clairement que Dieu ne nous a laissé de pouvoir sur nôtre corps, qu'autant qu'il en faut pour conserver sa vie, & pour entretenir la societé civile. Le battement du cœur, par exemple, la dilatation du diaphragme, le mouvement peristaltique des visceres, la circulation des esprits & du sang, & divers mouvemens des nerfs dans les passions, se produisent en nous sans attendre les ordres de l'ame. Comme ils doivent être a peu prés les mêmes dans les mêmes occasions, rien n'oblige Dieu à les soûmettre presentement à la volonté des hommes. Mais les mouvemens des muscles qui servent à remuer la langue, les bras & les jambes, devant changer à tous momens, selon la diversité presque infinie des objets bons ou mauvais qui nous environnent; il a été necessaire que ces mouvemens dépendissent de la volonté des hommes.

Or il faut prendre garde que Dieu agit toûjours par les voyes les plus simples, & que les loix de la nature doivent être generales: & qu'ainsi nous ayant donné le pouvoir de remuër nô-

tre bras & nôtre langue, il ne doit pas nous ôter celui de frapper un homme injuſtement ou de le calomnier. Car ſi nos facultez naturelles dépendoient de nos deſſeins, il n'y auroit point d'uniformité, ni de regle certaine dans les loix de la nature; leſquelles cependant doivent être tres-ſimples & tres-generales, pour être dignes de la ſageſſe de Dieu & conformes à l'ordre. De ſorte que Dieu, en conſéquence de ſes decrets, aime mieux faire le *materiel* du peché, comme diſent les Theologiens, ou ſervir à l'injuſtice des hommes, comme parle un de ſes Prophetes, que de changer ſes volontez pour arrêter les deſordres des pecheurs: Mais il reſerve à ſe vanger de la maniere indigne dont on le traite, lorſqu'il lui ſera permis de le faire ſans aller contre l'immutabilité de ſes decrets: c'eſt à dire lorſque la mort ayant corrompu le corps des voluptueux, Dieu ne ſera plus dans la neceſſité qu'il s'eſt impoſée de leur donner des ſentimens & des penſées qui y ayent rapport.

OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIEME ET DOUZIE'ME.

Le peché originel ne rend pas seulement l'homme esclave de son corps & sujet aux mouvemens de la concupiscence, il le remplit aussi de vices tout spirituels : non seulement le corps de l'enfant avant son batême est corrompu, mais encore son ame & toutes ses facultez sont infectées du peché. Quoi que la rebellion du corps soit le principe de quelques vices grossiers, tels que sont l'intemperance & l'impudicité ; elle n'est point cause des vices purement spirituels, tels que peuvent être l'orgueil & l'envie. Ainsi le peché originel est quelque chose de bien different de la concupiscence avec laquelle nous naissons : & c'est apparemment la privation de la grace ou de la justice originelle.

Reponse.

Reponſe.

J'avouë que les enfans ſont privez de la juſtice originelle : & je le prouve mêmes lorſque je fais voir qu'ils ne naiſſent point juſtes, & que Dieu les hait. Car on ne peut ce me ſemble, donner d'idée plus claire de juſtice & de droiture, qu'en diſant qu'une volonté eſt droite, lorſqu'elle aime Dieu, & qu'elle eſt déreglée lorſqu'elle eſt tournée vers les corps. Mais ſi par la juſtice ou la grace originelle, on veut entendre certaines qualitez inconnuës, ſemblables à celles que l'on dit que Dieu avoit répanduës dans l'ame du premier homme, pour l'orner & la rendre agreable à ſes yeux; il eſt encore evident que la privation de cette juſtice n'eſt point le peché originel; car à proprement parler cette privation ne ſe tranſmet point. Si les enfans n'ont point ces qualitez, c'eſt que Dieu ne les leur donne donne pas. Et Dieu ne les leur donne pas, c'eſt qu'ils en ſont indignes. C'eſt donc cette indignité qui ſe tranſmet & qui eſt cauſe de la privation de la juſtice originelle. Ainſi c'eſt

cette indignité qui est proprement le peché originel.

Or cette indignité qui consiste, comme je l'ai fait voir, en ce que les inclinations des enfans sont actuellement corrompuës, que leur cœur est tourné vers les corps & qu'ils les aiment, est réellement en eux : ce n'est point l'imputation du peché de leur pere : ils sont effectivement dans le desordre. De même que ceux qui sont justifiez par JESUS-CHRIST, dont Adam étoit la figure, ne sont point justifiez par imputation. Mais ils sont effectivement rétablis dans l'ordre par une justice interieure, differente de celle de JESUS-CHRIST, quoiqu'il n'y ait que JESUS-CHRIST qui la leur ait meritée.

L'ame n'a que deux rapports naturels ou essentiels, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Or il est évident que le rapport ou l'union qu'elle a avec Dieu, ne peut la corrompre ou la rendre vicieuse. Donc elle n'est telle dans le moment qu'elle est créée, que par le rapport qu'elle a avec son corps. Ainsi il est necessaire de dire, ou que l'orgueil & les autres vices qu'on appelle spiri-

tuels, ſe peuvent communiquer par le corps, ou que les enfans n'y ſont point ſujets dans le moment de leur naiſſance. Je dis dans le moment de leur naiſſance, car je ne nie pas que ces mauvaiſes habitudes ne s'acquierent facilement. Quoique les pures intelligences n'ayent rapport qu'à Dieu, & que dans le moment de leur creation elles ne fuſſent ſujettes à aucun vice, neanmoins elles ſont tombées dans le deſordre. Mais ce n'eſt que parce qu'elles ont fait un mauvais uſage de leur liberté: & les enfans n'en ont fait aucun uſage, car le peché originel n'eſt point libre.

Mais au fond, je croi que ceux là ſe trompent, qui penſent que la rebellion du corps n'eſt cauſe que des vices groſſiers, tels que ſont l'intemperance & l'impudicité; & non de ceux qu'on appelle ſpirituels, comme l'orgueil & l'envie: & je ſuis perſuadé qu'il y a une telle correſpondence entre les diſpoſitions de nôtre cerveau & celles de nôtre ame, qu'il n'y a peut-être point de mauvaiſe habitude dans l'ame, qui n'ait ſon principe dans le corps.

Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loi, la sagesse, les desirs, & les œuvres de la chair, tout ce qui est contraire à la loi de l'esprit: il ne parle point de vices spirituels. Il met entre les œuvres de la chair, l'idolatrie, les heresies, les dissensions & plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels. C'est selon sa doctrine suivre les mouvemens de la chair que de se laisser aller à la vaine gloire, à la colere & à l'envie. Enfin il paroît par les expressions de cet Apôtre que tout peché vient de la chair: non que la chair le commette; ou que l'esprit de l'homme, sans la grace ou sans l'esprit de JESUS-CHRIST, fasse le bien; mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle maniere, qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité. Voici comme parle saint Paul dans l'Epître aux Romains: *Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme interieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit, & qui me rend captif sous la loi du peché qui est dans les membres de mon corps.* Et plus bas: *Ainsi je suis moi-même soûmis à la loi de*

Aux Gal. c. 5.

Aux Rom. c. 7.

Dieu ſelon l'eſprit, & à la loi du peché ſelon la chair. Il parle de la même maniere dans pluſieurs autres endroits de ſes Epîtres. Ainſi la concupiſcence ou la rebellion du corps ne porte pas ſeulement aux vices qu'on appelle charnels ou deshonnêtes, mais encore à ceux qu'on croit être ſpirituels. Je vas tâcher de le prouver d'une maniere ſenſible.

Lorſqu'une perſonne ſe trouve en compagnie, il eſt, ce me ſemble, certain qu'il ſe produit machinalement dans ſon cerveau des traces, & qu'il s'excite dans ſes eſprits animaux des mouvemens, qui font naître en ſon ame des penſées & des inclinations mauvaiſes. Nos penſées dans ces rencontres ne ſont point naturellement conformes à la verité, ni nos inclinations à l'ordre : elles naiſſent en nous pour le bien du corps & de la vie preſente, à cauſe que c'eſt le corps qui les excite. Ainſi elles nous font perdre la preſence de Dieu, & la penſée de nôtre devoir ; & elles ne tendent qu'à nous faire conſiderer par les autres hommes, comme dignes de leur affe-

ction & de leur estime. Cet orgueil secret qui se réveille en nous dans ces occasions, est donc un vice spirituel, dont la rebellion du corps est le principe.

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes, sont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous ébloüit & nous abbat. Comme les traces que leur presence excite dans nôtre cerveau, sont quelquefois tres-grandes, & que les mouvemens en sont vifs; elles rayonnent pour ainsi dire, dans tout nôtre corps: elles se répandent sur nôtre visage; & elles y marquent sensiblement le respect & la crainte, & tous nos sentimens les plus cachez. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvemens interieurs sur la personne qui nous regarde; elles la disposent à des sentimens de douceur & d'honêteté par des traces, que nôtre air respectueux ou craintif, produisent machinalement dans son cerveau, lesquelles rejallissant sur son visage, elles y effacent cette majesté qui y paroissoit auparavant, & donnent au reste de son

corps une posture qui arrête ensuite nôtre trouble, & qui nous rassure. Ainsi aprés plusieurs contre-coups de ces expressions sensibles, nôtre air & nos manieres se fixent enfin dans l'état que la personne qui domine sur nous le souhaite.

Or comme tous les mouvemens des esprits animaux sont accompagnez des mouvemens de l'ame, & que les traces du cerveau sont suivies des pensées de l'esprit; il est évident qu'étant maintenant privez du pouvoir d'efficer ces traces & d'arrêter ces mouvemens, nous nous trouvons sollicitez par la presence de la personne qui domine sur nous, à entrer dans tous ses sentimens & tous ses desirs, & à nous appliquer entierement à elle; de même qu'elle est portée à s'appliquer à nous, quoique d'une maniere differente. Et c'est pour cela que la conversation du monde réveille & fortifie la concupiscence de l'orgueil; comme les commerces deshonnêtes, la bonne-chere, & la joüissance des plaisirs des sens, augmentent la concupiscence charnelle; ce qu'il est tres-necessaire de remarquer

pour la Morale.

C'eſt une choſe fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui repreſentent inceſſamment l'homme à lui-même, afin qu'il ait ſoin de ſa perſonne; & qu'il y en ait d'autres qui ſervent à former & à entretenir la ſocieté, puiſque les hommes ne ſont pas faits pour vivre ſeuls. Mais l'homme ayant perdu le pouvoir d'effacer ces traces, lorſqu'il le voudroit & qu'il ſeroit à propos; elles le ſollicitent ſans ceſſe au mal. Comme il ne peut s'empêcher de ſe repreſenter à ſoy-même, il eſt inceſſamment excité à des mouvemens d'orgueil & de vanité, à mépriſer les autres, & à rapporter toutes choſes à ſoy; & comme il n'eſt pas maître des traces qui le ſollicitent à entretenir la ſocieté avec les autres, il eſt agité comme malgré lui, par des mouvemens de complaiſance, de flaterie, de jalouſie, & de ſemblables inclinations. Ainſi tous ces vices qu'on appelle ſpirituels, viennent de la chair, auſſi bien que l'impudicité & l'intemperance.

Non ſeulement il y a dans nôtre cerveau des diſpoſitions qui excitent en

nous

nous des sentimens & des mouvemens, par rapport à la propagation de l'espece & à la conservation de la vie ; il y en a peut-être un plus grand nombre qui réveillent en nous des pensées & des passions, par rapport à la societé, à nos établissemens particuliers, & à ceux de nos amis. Nous sommes unis par la nature à tous les corps qui nous environnent, & par ces corps à toutes les choses qui ont quelque rapport à nous. Or nous ne pouvons y être unis que par certaines dispositions qui sont dans nôtre cerveau. Ainsi, n'ayant point le pouvoir d'empêcher l'action de ces dispositions naturelles, nôtre union se change en dépendance, & nous devenons sujets par nôtre corps à toutes sortes de vices.

Nous ne sommes pas de pures intelligences : toutes les dispositions de nôtre ame produisent quelques dispositions dans nôtre corps, comme les dispositions de nôtre corps excitent de pareilles dispositions dans nôtre ame. Ce n'est pas que l'ame ne puisse absolument rien recevoir que par le corps ; mais c'est que tant qu'elle y est unie,

elle ne peut recevoir de changement dans ſes modifications, ſans que le corps en reçoive auſſi lui-même. Il eſt vrai qu'elle peut être éclairée, ou recevoir de nouvelles idées, ſans que le corps y ait neceſſairement quelque part: mais c'eſt parce que les idées pures ne ſont point des modifications de l'ame, comme je l'ay prouvé ailleurs. Je ne parle pas ici des idées ſenſibles, car ces idées renferment un ſentiment, & tout ſentiment eſt une maniere d'être de l'ame.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIE'ME. ET DOUZIE'ME.

Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, &c. Rom. 5.

Si le peché originel ſe tranſmet à cauſe de la communication qui ſe rencontre entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant, c'eſt la mere qui eſt cauſe de ce peché, & le pere n'y a point de part. Cependant ſaint Paul nous apprend, que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde: il ne parle pas ſeulement de la femme. Donc, &c.

Digitized by Google

Reponſe.

David aſſure que ſa mere *l'a conçû dans l'iniquité* : & l'Eccleſiaſtique dit que *le peché vient de la femme, & que c'eſt par elle que nous ſommes tous ſujets à la mort* : l'un & l'autre ne parlent point de l'homme. Saint Paul au contraire dit que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le mõde, il ne parle point de la femme. Comment accorder ces témoignages, & lequel des deux de l'homme ou de la femme devroit-on juſtifier, s'il étoit neceſſaire de juſtifier l'un ou l'autre? Dans le diſcours on n'attribuë jamais à la femme une choſe à laquelle elle n'a point de part, & qui eſt ſeulement de l'homme : mais on attribuë ſouvent à l'homme ce qui eſt de la femme, à cauſe que le mari en eſt le chef & le maître. Nous voyons que les Evangeliſtes, & même la ſainte Vierge appelle ſaint Joſeph pere de JESUS, lorſqu'elle dit à ſon fils : Voilà vôtre pere & moi qui vous cherchions; *Ecce pater tuus & ego dolentes quærebamus te.* Ainſi puiſque l'Ecriture ſain-

In iniquitatibus conceptus ſum & in peccatis concepit me mater mea. Pſ. 10. *A mulier initium actum eſt peccati & per illam omnes morimur.* Eccli. 25. 23.

Luc. 2. 48.

te nous assure que c'est par la femme que nous sommes tous sujets à la mort & au peché, il est absolument necessaire de le croire : cela ne se peut rejetter sur l'homme. Mais quoi qu'elle nous assure en d'autres endroits que c'est par l'homme que le peché est entré dans le monde, il n'y a pas tout-à-fait une pareille necessité de le croire, puisqu'on peut attribuer à l'homme ce qui est de la femme. Et si l'on étoit obligé par la foi d'excuser l'homme ou la femme, il seroit plus raisonnable d'excuser l'homme que la femme.

Cependant je croi qu'on doit expliquer à la lettre les passages que je viens de citer, & dire que l'homme & la femme sont veritablement causes du peché, chacun à leur maniere. La femme, en ce que c'est par elle que le peché se communique, comme c'est par elle que l'homme engendre des enfans: & l'homme, parce que son peché est cause de la concupiscence, comme son action l'est de la fecondité de la femme ou de la communication qui est entre la femme & son enfant.

Il est certain que c'est l'homme qui

rend la femme feconde, & par conſequent c'eſt lui qui eſt cauſe de la communication, qui ſe trouve entre le corps de la mere & celui de ſon enfant, puiſque cette communication eſt le principe de la vie des enfans. Or cette communication ne donne pas ſeulement aux corps des enfans les diſpoſitions de celui de la mere, elle donne auſſi à leur eſprit les diſpoſitions de ſon eſprit. Donc on peut dire que c'eſt *par un homme que le peché eſt entré dans le monde*, comme le dit ſaint Paul; & neanmoins à cauſe de cette communication, il faut dire auſſi que *le peché vient de la femme*; que c'eſt *par elle que nous ſommes tous ſujets à la mort, & que nôtre mere nous a conçûs dans l'iniquité*, comme il eſt dit dans d'autres endroits de l'Ecriture.

On dira peut-être, que quand mêmes l'homme n'auroit point peché, la femme auroit eu des enfans pecheurs: car ayant elle-même peché, elle avoit perdu le pouvoir que Dieu lui avoit donné ſur ſon corps: Et ainſi quoi que l'homme fût demeuré juſte, elle auroit corrompu le cerveau, & par conſe-

quent l'esprit de son enfant, à cause de la communication qu'elle avoit avec lui.

Certainement cela ne paroît pas vrai-semblable : car l'homme juste, sçachant ce qu'il fait, ne peut pas donner à une femme cette miserable fecondité d'engendrer des enfans pecheurs. S'il demeure juste il ne veut avoir des enfans que pour Dieu, & des enfans pecheurs ne peuvent jamais être agreables à Dieu, car je ne suppose point ici de mediateur. Je veux néanmoins qu'en ce cas le mariage n'eût point été rompu, & que l'homme se fût approché de sa femme. Mais il est certain que le corps de la femme appartenoit à son mari : ce corps avoit été tiré du sien; ce n'étoit qu'une même chair, *duo in carne una*. Il est encore certain que les enfans appartiennent autant au pere qu'à la mere. Cela étant, on ne peut pas se persuader que la femme aprés son peché eût perdu le pouvoir qu'elle avoit sur son corps, si son mari n'eût peché aussi-bien qu'elle. Car si la femme eût été privée de ce pouvoir le mari demeurant dans l'innocence, il y auroit eu ce

desordre dans l'Univers, qu'un homme juste auroit eu un corps corrompu & des enfans pecheurs. Or il est contre l'ordre, ou plûtôt il y a contradiction, qu'un Dieu juste punisse l'homme, lorsqu'il est dans une parfaite innocence. C'est pour cela qu'Eve ne sent point de mouvemens involontaires & rebelles incontinent aprés son peché : elle n'a point encore de honte de se voir nuë : elle ne se cache point : Elle s'approche au contraire de son mari quoique nud comme elle : ses yeux ne sont point encore ouverts : elle est comme auparavant la maîtresse absoluë de son corps. L'ordre vouloit qu'incontinent aprés son peché son ame fût troublée par larebellion de son corps, & par la honte de sa nudité, & de celle de son mari ; car il n'étoit pas juste que Dieu suspendit davantage les loix de la communication des mouvemens en sa faveur, comme j'ai dit dans l'article septiéme. Mais parce que son corps est à son mari, & que son mary est encore innocent ; elle n'est point punie dans ce corps : cette punition est differée jusqu'à ce qu'il ait mangé lui-mê-

me du fruit qu'elle lui presenta. Ce fut alors qu'ils sentirent l'un & l'autre la rebellion de leur corps ; qu'ils virent qu'ils étoient nuds ; & que la honte les obligea de se couvrir de feüilles de figuier. Ainsi il faut dire qu'Adam est veritablement cause du peché originel & de la concupiscence, puisque c'est son peché qui a privé sa femme aussibien que lui du pouvoir qu'ils avoient sur leur corps ; & que c'est par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de son enfant des traces qui corrompent l'ame dés le moment qu'elle est creée.

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DOUZIEME.

C'est deviner que de dire que la communication du cerveau de la mere avec celui de son enfant, soit necessaire ou utile à la conformation du fœtus : car il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & de ses poulets, & cependant les poulets se forment parfaitement bien.

Reponſe.

Je répons que dans le Chapitre ſeptiéme du ſecond Livre, j'ai ſuffiſamment démontré cette communication par l'uſage que j'en fais pour expliquer la génération des monſtres, & certaines marques, & apprehenſions naturelles. Car il eſt évident qu'un homme qui tombe en pamoiſon à la vûë d'une coulévre, à cauſe que ſa mere en a été épouvantée lorſqu'elle le portoit dans ſon ſein, ne peut avoir cette foibleſſe, que parce qu'il s'eſt formé autrefois dans ſon cerveau des traces pareilles à celles qui s'ouvrent lorſqu'il voit une couléuvre, & que ces traces ont été accompagnées d'un pareil accident. Ainſi je ne devine point, car je ne me hazarde pas de déterminer en quoi conſiſte préciſement cette communication. Je pourrois dire qu'elle ſe fait par les racines que le fœtus pouſſe dans le ſein de la mere, & par les nerfs dont cette partie de la mere eſt apparemment remplie. Et en cela je ne devinerois pas plus qu'un homme, qui n'ayant jamais vû

les machines de la Samaritaine, assureroit qu'il a des roües & des pompes pour y élever l'eau. Cependant je croi qu'il est permis quelquefois de deviner, pourvû qu'on ne veüille point passer pour prophete, & qu'on ne parle point avec trop d'assurance. Je croi qu'il est permis de dire ce qu'on pense, pourvû qu'on ne s'attribuë point l'infaillibilité, & qu'on ne domine point injustement sur les esprits par des manieres décisives, ou par le secours de quelques termes scientifiques. Ce n'est pas toûjours deviner que de dire des choses qui ne se voyent point, & qui sont contraires aux préjugez : pourvû qu'on ne dise que des choses qui se conçoivent bien, & qui entrent facilement dans l'esprit de ceux qui veulent bien entendre raison.

Je dis donc, qu'en supposant les loix generales de la communication des mouvemens telles qu'elles sont, il y a bien de l'apparence que la communication particuliere du cerveau de la mere avec celui de son enfant est necessaire, afin que le corps de celui-ci se forme comme il le doit être: ou pour le moins

qu'elle eſt neceſſaire, afin que le cerveau de l'enfant reçoive certaines diſpoſitions, qui doivent changer ſelon les tems & ſelon les païs, ainſi que j'ai expliqué dans le même Chapitre.

J'avouë qu'il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & celui d'un poulet qui ſe forme dans un œuf, & que neanmoins le corps des poulets ne laiſſe pas de ſe former parfaitement bien. Mais on doit prendre garde que le poulet eſt bien plus avancé dans l'œuf lorſque la poule le pond, que le fœtus lorſqu'il deſcend dans la matrice. On en doit juger ainſi, puiſqu'il faut moins de tems pour faire éclore des œufs, qu'il n'en faut par exemple pour avoir des petits chiens; quoique le ventre d'une chienne étant fort chaud, & ſon ſang toûjours en mouvement, les chiens dûſſent être plûtôt formez que les œufs éclos, ſi les poulets n'étoient pas plus avancez dans leurs œufs que les petits chiens dans leurs germes. Or il y a bien de l'apparence que cette formation du poulet dans ſon œuf avant que d'avoir été pondu, a été produite par la com-

munication dont je parle.

Je répons en second lieu, que l'accroiſſement du corps des oiſeaux eſt peut-être plus conforme aux loix générales du mouvement, que celui des animaux à quatre pieds; & qu'ainſi la communication du cerveau de la mere avec celui de ſes petits, n'eſt pas ſi néceſſaire dans les oiſeaux que dans les autres animaux. Car la raiſon qui rend cette communication neceſſaire, eſt apparemment pour remédier au defaut des loix générales, qui ne ſuffiſent pas dans quelques cas particuliers à la formation ou à l'accroiſſement des animaux.

Enfin je répons qu'il n'eſt pas néceſſaire pour la conſervation de la vie des oiſeaux, qu'il y ait autant de diſpoſitions particulieres dans leur cerveau que dans celui des autres animaux: ils ont des aîles pour fuïr le mal, & pour attraper leur proie: ils n'ont point beſoin de tous ces reſſorts particuliers, qui ſont le principe de l'adreſſe & de la docilité de quelques animaux domeſtiques. Ainſi il n'eſt pas néceſſaire que leur mere en les formant les inſtruiſe

de beaucoup de choſes, ou les rendé capables d'en être inſtruits par une diſpoſition de cerveau propre pour la docilité. Ceux qui dreſſent les jeunes chiens à la chaſſe, en trouvent quelque fois qui arrêtent naturellement, à cauſe ſeulement de l'inſtruction qu'ils ont reçûë de leur mere, qui a ſouvent chaſſée étant pleine. On remarque preſque toûjours de la difference entre les races de ces animaux, & qu'il y en a de plus dociles & capables d'une meilleure inſtruction que les autres de même eſpece Mais je ne penſe pas qu'il y ait jamais eu d'oiſeau qui ait rien appris d'extraordinaire à ſes petits, & qu'une poule, par exemple, ait jamais fait de pouſſin qui ſçût faire autre choſe que ce qu'ils font tous naturellement. Les oiſeaux ne ſont donc pas ſi dociles ni ſi capables d'inſtruction que les autres animaux. La diſpoſition de leur cerveau n'eſt pas ordinairement capable de beaucoup de changemens : ils n'agiſſent pas tant par imitation que quelques animaux domeſtiques. Les petits canards qu'une poule méne, n'attendent pas ſon exemple pour ſe jetter dans l'eau ; & les

pouſſins au contraire ne s'accoûtument pas à nager, quoique la canne qui les a couvez & qui les conduit, nage inceſſamment. Mais il y a des animaux qui imitent facilement & promptement des mouvemens extraordinaires qu'ils voyent faire à d'autres. Cependant je ne prétens pas qu'on doive fort s'arrêter à ces derniéres reflexions : elles ne ſont pas néceſſaires pour établir ce que je prétens.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'eſt encore deviner que d'aſſurer que la mere avant ſon peché auroit pû s'entretenir avec ſon fruit, car il n'y a point de rapport néceſſaire entre nos penſées & les mouvemens qui ſe paſſent dans nôtre cerveau. Ainſi cette communication du cerveau de la mere au cerveau de l'enfant eſt inutile.

Digitized by Google

Réponse.

Il eſt évident que ſans cette communication l'enfant n'auroit pû ſans un miracle particulier, avoir de commerce avec ſa mere, ni la mere avec ſon enfant. Or avant le peché l'ordre vouloit que la mere fut avertie de tous les beſoins corporels de ſon enfant, & que l'enfant n'ignorât pas les obligations qu'il avoit à ſes parens. Donc puiſque toutes choſes euſſent été dans l'ordre avant le peché, & que Dieu agit toûjours d'une maniére conforme à l'ordre, la mere & l'enfant euſſent eu quelque commerce par le moyen de cette communication.

Pour comprendre en quoi ce commerce auroit pû conſiſter, il faut ſe ſouvenir que la liaiſon des traces du cerveau avec les idées de l'ame, ſe peut faire en pluſieurs façons, ou par la nature, ou par la volonté des hommes, ou de quelque autre maniére, ainſi que je l'ai expliqué dans le ſecond Livre. *

Lorſqu'on regarde un quarré, ou

* Chap. 2. de la 2. Part.

l'air d'une perſonne qui ſouffre quelque douleur, on a dans l'eſprit l'idée d'un quarré, ou celle d'une perſonne affligée : cela eſt général à toutes les nations, & la liaiſon qui eſt entre ces idées & ces traces eſt naturelle. Lorſqu'un François entend prononcer ou qu'il lit ce mot, *quarré*, il a auſſi l'idée d'un quarré : mais la liaiſon qui eſt entre le ſon ou les caracteres de ce mot & ſon idée, n'eſt point naturelle : elle n'eſt point auſſi générale à tous les hommes. Je dis donc que la mere & l'enfant auroient eu naturellement commerce entr'eux ſur toutes les choſes qui ſe peuvent repréſenter à l'eſprit par les liaiſons naturelles. Que ſi la mere par exemple eût vû un quarré, l'enfant l'auroit vû auſſi & que ſi l'enfant ſe fuſt imaginé quelque figure, il auroit auſſi réveillé la trace de la même figure dans l'imagination de ſa mere. Mais la mere & l'enfant n'auroient point eu naturellement de commerce entr'eux ſur des choſes purement ſpirituelles, ni mêmes ſur des choſes corporelles, lorſqu'ils les auroient conçûes ſans faire uſage de leurs

ſens

ſens ou de leur imagination. La mere auroit penſé à Dieu, elle auroit entendu ou lû ce mot *quarré*, ou quelqu'autre ſemblable, ſans que l'enfant eût pû découvrir quelle penſée elle auroit euë : ſi ce n'eſt qu'avec le tems, elle eût pû établir avec lui un nouveau commerce d'idées intellectuelles, à peu prés comme font les nourrices, lors qu'elles apprennent à parler à leurs enfans. J'explique & je prouve ces choſes.

Il me ſemble que j'ai aſſez prouvé, par l'explication que j'ai donnée de la cauſe des averſions héréditaires, & des marques que l'on tire de ſa naiſſance, que les traces des meres ſe communiquent à leurs enfans. Or les traces des choſes corporelles ſont inſéparables de leurs idées Donc ces idées ſe communiquent auſſi, & les enfans voyent, ſentent, imaginent les mêmes choſes que leurs meres. C'eſt maintenant malgré eux qu'ils ſentent ce que ſentent leurs meres : mais s'ils n'étoient point pecheurs, ils auroient le pouvoir d'empêcher lorſqu'ils le voudroient, l'effet de la communication qu'ils ont avec leurs

meres. Ils pourroient mêmes reveiller dans leur cerveau les traces qu'ils auroient reçûës d'elles, par la même raiſon que nous imaginons ce qui nous plaît, lorſque nous n'avons point de ſentimens trop vifs. Cela ſuppoſé, il eſt évident que lorſque la mere ſeroit attentive à ſon enfant, elle pourroit découvrir par une eſpece de contre-coup, s'il recevroit ou non l'impreſſion qu'elle exciteroit en lui, & mêmes les autres choſes auſquelles il penſeroit. Car de même que la mere ne pourroit ébranler les fibres de ſon cerveau, ſans que ceux de l'enfant en reçûſſent l'impreſſion; l'enfant ne pourroit auſſi arrêter cet ébranlement, ou en exciter quelqu'autre, ſans que la mere en fût avertie par quelque legére impreſſion, pourvû qu'elle s'y rendît parfaitement attentive par le pouvoir qu'elle auroit de faire ceſſer tout autre bruit que celui que ſon enfant exciteroit en elle. Ainſi il faut demeurer d'accord que la mere & l'enfant auroient eu enſemble quelque commerce avant le peché, ou nier le rapport du cerveau de l'un au cerveau de l'autre, ou le pouvoir de

l'ame ſur le corps, tel que je l'ai établi auparavant. Cela paroît évident, quoique l'imagination s'en affarouche & que les préjugez s'y oppoſent. Il eſt vrai que ce commerce n'auroit été d'abord que pour les choſes qui tombent ſous les ſens & ſous l'imagination. Les enfans ne tenans à leurs meres que par le corps, il n'eſt pas abſolument néceſſaire qu'ils reçoivent par elles d'autres idées que celles des objets ſenſibles. Car leur ame étant étroitement unie à Dieu, ſi on les conſidére ſans peché, ils reçoivent immediatement de lui toutes les idées qui n'ont point de rapport au corps. Mais comme l'on peut avec le tems attacher les idées les plus abſtraites à des choſes ſenſibles qui n'y ont point de rapport, le commerce des meres avec leurs enfans ſe fût apparemment bien-tôt étendu aux choſes les plus ſpirituelles, s'ils ſe fuſſent efforcées de s'entretenir ſur ces matiéres.

Je ſçai bien que ce que je dis ici ne paroîtra pas fort raiſonnable à la plûpart des hommes, & que ceux-mêmes

qui combattent contre les préjugez & contre l'effort continuel des impressions sensibles, seront surpris de la nouveauté de cette pensée. Mais si on fait une serieuse reflexion sur la maniére dont un maître instruit son disciple, si l'on considere de combien de differens moyens il est obligé de se servir pour lui découvrir les idées qu'il a des choses, les comparaisons qu'il en fait, les jugemens qu'il en porte, & les autres dispositions de son esprit à leur égard : on verra que les meres ont bien plus de facilité à découvrir leurs pensées, & leurs dispositions intérieures à leurs enfans, que les maîtres à leurs disciples : pourvû que l'on suppose seulement que les traces du cerveau des meres s'impriment dans celui de leurs enfans, ce qui est évident par tout ce que je viens de dire. Car enfin il est visible que la parole & tous les signes extérieurs dont nous nous servons pour exprimer nos pensées aux autres hommes, n'ont l'effet que nous souhaitons, que parce qu'ils impriment dans le cerveau de ceux qui nous écoutent,

les mêmes traces, & qu'ils excitent les mêmes emotions d'esprits, qui accompagnent nos idées & nôtre disposition intérieure à leur égard.

OBJECTION.

CONTRE L'ARTICLE DIX-SEPTIEME ET CEUX QUI LE SUIVENT.

Il y a de la témerité à dire que les enfans dans le Batême sont justifiez par des mouvemens actuels de leur volonté vers Dieu. Il ne faut point donner d'ouvertures à des opinions nouvelles : cela n'est propre qu'à faire du bruit.

Reponse.

Je demeure d'accord qu'il ne faut point dire positivement que les enfans soient justifiez par des actes formels de leur volonté. Je croi que l'on n'en sçait rien, & il ne faut assurer positivement que ce que l'on sçait. Mais comme il n'y a que trop de gens qui sont portez à

croire que la juſtification des enfans n'eſt qu'extérieure & par imputation, à cauſe diſent-ils, qu'ils ſont incapables de former aucun acte d'amour de Dieu : je croi qu'il eſt à propos de leur faire voir que ce n'eſt que par préjugé qu'ils ſont dans ce ſentiment. Car les préjugez des hommes à l'égard des enfans ſont tels, qu'on s'imagine ordinairement, qu'ils ne penſent point dans le ſein de leur mere & dans leurs premieres années, & mêmes qu'ils ſont abſolument incapables de penſer. On croit qu'ils n'ont point encore en eux-mêmes les idées des choſes ; que ce ſont les maîtres qui les leur inſpirent dans le diſcours ; & que s'ils ont quelques inclinations, elles ne ſont point de même nature que les nôtres, & qu'elles ne peuvent les porter juſqu'au ſouverain bien. La plûpart des hommes ne comprennent point diſtinctement que l'ame des enfans eſt comme celles des perſonnes avancées en âge ; qu'elle ne ſe fortifie & ne ſe perfectionne pas comme le corps ; & que ſi elle étoi délivrée pour un moment

de l'impreſſion que le corps fait ſur elle, & mûë par la délectation de la grace, elle ſeroit en ce moment plus éclairée & plus pure que celles des plus grands Saints, qui reſſentent toûjours dans leur eſprit & dans leur cœur quelques effets de la concupiſcence.

On regarde communément la concupiſcence comme ſi elle étoit naturelle; on ne penſe pas toûjours qu'elle eſt une ſuite du peché. Ainſi on juge ſans y penſer que la ſtupidité des enfans eſt une ſuite néceſſaire de la foibleſſe de leur corps, de la jeuneſſe de leur âge, & même de l'incapacité de leur eſprit. Or ce jugement ou ce prêjugé ſe repreſente ſans ceſſe à l'eſprit, & il le préocupe de telle maniére qu'il l'empêche d'examiner la choſe en elle-même. Ainſi ceux qui ont parlé de l'effet du Batême dans les ſiécles paſſez, n'ont point expliqué la regéneration des enfans par des mouvemens actuels de leur cœur: non qu'ils ayent jugé par de fortes raiſons que cela n'étoit pas poſſible; car il ne paroît pas de leurs ouvrages qu'ils l'ayent ſeulement examiné:

Mais (comme il paroît assez) parce qu'ils l'ont supposé ainsi, & qu'ils ne se sont presque pas avisez d'en douter; ou peut-être parce qu'ils n'ont pas voulu donner une explication qui eût choqué les préjugez, dans un tems où l'on ne s'efforçoit pas de s'en délivrer, autant qu'on le fait presentement.

Mais si l'on regarde la necessité qu'il y a de donner une explication plus précise que celle par exemple que donne saint Augustin en quelques endroits, laquelle favorise * l'imputation, quoi qu'ailleurs il parle d'une maniere qui ne la favorise * pas. Si on considére que l'imputation est fort commode, qu'il semble en ce cas qu'elle ait été reçûe par quelques anciens Théologiens * tres-ortodoxes, & qu'elle est même absolument nécessaire pour ceux qui nient, quoique sans preuve convaincante, les habitudes de l'ame, lesquels il est peut-être bon de contenter si on le peut. Enfin, si l'on veut avoir égard à l'équité naturelle qui défend de condamner des intentions secrétes, on pourra peut-être juger que ce que je dis

* L. 1. de Nupt. c. 25. 26. 27. & in Jul. l. 6. ch. 19. & ailleurs.

* Ep. 23. l. de peccatorum meritis ch. 19. & alibi.

* Innocent 3. *In 3. Decret. de Baptismo & ejus effectu. Capite* Majores. *Et in Conc. Viennensi Generali* 15. sous Clement V.

dis n'eſt pas vrai-ſemblable: mais je ne croi pas qu'on puiſſe trouver mauvais que je le diſe, & que je tâche ainſi de contenter les eſprits, mêmes les plus fâcheux, ſur les difficultez qu'ils ont touchant le peché originel.

ECLAIRCISSEMENT

Sur le troisiéme Chapitre de la troisiéme Partie du deuxiéme Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien.

COMME je suis convaincu que le principe le plus général & le plus fecond des erreurs qui se rencontrent dans les Sciences, & principalement dans la Morale, est l'impression que les imaginations vives font sur l'esprit des hommes, qui se conduisent plûtôt par machine que par raison; j'ay crû que je devois faire sentir cette

verité en toutes les maniéres qui pourroient réveiller les eſprits de leur aſſoupiſſement à ſon égard. Et parce que les exemples nous frappent vivement, ſur tout lorſqu'ils ont quelque choſe de grand & d'extraordinaire, j'ai penſé que les noms illuſtres de Tertullien, de Senéque, & de Montagne, ſeroient capables d'exciter leur attention, & de les convaincre ſenſiblement de cette domination contagieuſe de l'imagination ſur la raiſon. Car enfin ſi des paroles toutes mortes, & qui ne ſont point animées par l'air & les maniéres ſenſibles de ces fameux Auteurs, ont encore plus de force que la raiſon de certaines gens: ſi le tour de l'expreſſion qui ne donne qu'une foible idée de l'action ſenſible, que l'imagination répand vivement ſur le viſage, & ſur le reſte du corps de ceux qui ſont pénétrez de ce qu'ils diſent, eſt capable d'agiter, de pénétrer & de convaincre une infinité de perſonnes: certainement on doit demeurer d'accord qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'écouter avec reſpect les perſonnes dont l'imagination

eſt forte & vive. Car leur air & leur maniére eſt un langage naturel ſi fort & ſi convaincant ; ils ſçavent paſſionner ſi vivement toutes choſes, qu'ils ſoulévent preſque toûjours les ſens & les paſſions contre la raiſon, & qu'ils répandent, pour ainſi dire, la conviction & la certitude dans tous ceux qui les regardent.

J'avois bien prévû, en apportant ces grands exemples, que je ne guérirois pas tous ceux qui auroient été frappez d'étonnement & d'admiration à la lecture de ces trois fameux Auteurs. Car il n'eſt pas neceſſaire de connoiſtre beaucoup l'homme pour ſçavoir que les bleſſures que le cerveau a reçûes, ſe guériſſent plus difficilement que celles des autres parties du corps, & qu'il eſt plus facile de fermer une playe qui n'eſt point expoſée à l'action de quelque corps qui la puiſſe renouveller, que de guerir parfaitement certains préjugez qui ſe juſtifient à tous momens par des raiſons fort vraiſemblables.

Il eſt tres-difficile de fermer éxactement les traces du cerveau, parce

qu'elles ſont expoſées aux cours des eſprits, & qu'elles peuvent ê re inceſſamment renouvelées par une infinité de traces qu'on peut appeller acceſſoires. Ces ſortes de bleſſures ne peuvent ordinairement ſe guérir ou ſe rejoindre, que lorſque le cerveau en ayant reçu d'autres plus profondes & qui leur ſont oppoſées, il ſe fait une forte & continuelle révulſion dans les eſprits. Car on ne doit pas croire qu'un préjugé ſoit entiérement guéri dés qu'on ſe l'imagine, à cauſe qu'on n'en eſt point actuellement frappé. Un préjugé n'eſt entiérement guéri, que lorſque la trace eſt bien rejointe; & non pas dés que les eſprits commencent à n'y prendre plus leurs cours pour quelque raiſon particuliére.

Je ſçavois donc bien que ceux qui avoient été abbatus & renverſez par la force & les mouvemens de Tertullien, enlevez & ébloüis par la grandeur & les beautez de Séneque, gagnez & corrompus par les maniéres libres & naturelles de Montagne, ne changeroient pas de ſentiment aprés la lecture de quelques pages de mon Livre. Je

jugeois au contraire qu'ils auroient du chagrin de ce que j'aurois tâché de diſſiper l'enchantement qui les charme.

Mais comme j'eſpérois que ces exemples ſeroient utiles à mon deſſein, pour les raiſons que je viens de dire; j'ai crû que je devois avoir plus d'égard à l'utilité de pluſieurs perſonnes qui ne ſont point préocupées, qu'au chagrin de quelques particuliers, que je jugeois bien devoir critiquer la liberté que j'ai priſe. Je conſidérois qu'il y a peu de perſonnes ſi fort prévenuës d'eſtime pour ces Auteurs, qu'il n'y ait encore quelque eſpérance de retour vers la raiſon. Je jugeois enfin que n'y ayant peut-être perſonne de préoccupé à l'égard de tous les trois enſemble, à cauſe de la diverſité du caractere de leurs imaginations, les plus enteſtez mêmes trouveroient que j'ai raiſon en bien des choſes.

Je ſçai le reſpect que je dois avoir pour les ouvrages de Tertullien, tant à cauſe des ſujets qu'il traite, qu'à cauſe de l'approbation qu'ils ont eus de pluſieurs perſonnes qui doivent en ſça-

voir juger. Et j'ai ſuffiſamment fait connoître cette diſpoſition de mon eſprit par les choſes que j'en ai dites, & par la qualité du Livre *de Pallio*, duquel ſeul j'ai parlé avec liberté, quoi qu'il y en eût d'autres qui euſſent peut-être été plus propres à mon deſſein.

Mais aprés tout je ne croi pas que le tems doive changer ou groſſir les idées des choſes, que toutes les antiquitez ſoient vénerables, & que de fauſſes raiſons & des maniéres extravagantes ſoient dignes de reſpect, à cauſe qu'elles ſont au monde long-tems avant nous. Je ne penſe pas qu'on doive recevoir des obſcuritez affectées comme des myſtéres ſacrez; des ſaillies d'imagination comme des lumiéres éclatantes; les chaleurs de l'Afrique qui agiſſent dans un eſprit naturellement plein d'ardeur, comme des mouvemens de l'eſprit prophetique, qui ne peut annoncer que des veritez ſublimes.

Je ſçai bien que ceux mêmes, qui ont le plus de reſpect pour les ouvrages de Tertullien, demeurent d'accord de

tout ceci, & qu'ils ſont trop équitables pour ſoûtenir les déréglemens de l'imagination contre la raiſon. Mais peut-être qu'ils ſont comme ces perſonnes judicieuſes qui aiment extrémement la verité, & qui cependant ne laiſſent pas d'être ſenſibles aux maniéres. Car j'en ai vû ſouvent quelques-uns ſi enchantez par quelques expreſſions fortes, vives, grandes & magnifiques de Tertullien, qu'aprés leur avoir prouvé que cet Auteur étoit peu judicieux & peu raiſonnable, ils ne faiſoient que me les répéter comme pour me gaigner & pour me ſurprendre.

J'avoue que Tertullien a des expreſſions extrémement fortes & hardies, & qu'elles produiſent dans l'eſprit des images tres-vives & tres-animées: & c'eſt juſtement à cauſe de cela que je le prens pour exemple, que les imaginations fortes ont beaucoup de pouvoir pour agiter & pour convaincre par impreſſion. Ainſi ceux, qui me font ces ſortes d'objections, confirment mon ſentiment, lorſqu'ils le combattent. La préocupation & l'eſtime qu'ils ont pour Tertullien, juſtifie ma conduite.

Les citations fréquentes & les grands mots qu'ils en alléguent, prouvent ce que je dis. Car on ne cite preſque jamais dans le diſcours des raiſonnemens entiers: mais on cite ſouvent des expreſſions fortes & vives, afin d'ébloüir, d'émouvoir, & de convaincre par impreſſion ſenſible.

On ne doit pas, ce me ſemble, s'imaginer que je veüille m'ériger en cenſeur de tant de grands hommes, qui citent Tertullien à tous momens, dans la chaire & ailleurs. Ils ont leurs raiſons dans l'examen deſquelles je n'entre point, & je ne dois point y entrer. Il me ſemble que ce que j'ai dit de cet Auteur, eſt évident. Que chacun tire ſes conſéquences ſelon ſes lumiéres, ſans m'attribuër des penſées que je n'ai pas. Ceux qui veulent pénétrer dans les deſſeins des autres, ſe forment ſouvent des phantômes qui ne reſſemblent qu'à eux mêmes: car nous avons de coûtume de répandre, pour ainſi dire, ſur les autres la malignité de nos paſſions. Nous jugeons de tout par rapport à nous: & ceux qui me condamnent ſe jugent peut-être eux mêmes, quoi-

qu'ils n'y faſſent pas de réfléxion. Mais ſi on veut que je me déclare ſur les citations de Tertullien, je demeure d'accord qu'on a droit de s'en ſervir pour pluſieurs raiſons, & même qu'elles ſont quelquefois tres-utiles pour rendre plus ſenſibles certaines veritez de pratique, qui ſont ſtériles & infructueuſes, tant qu'elles ſont dans le plus ſecret de la raiſon, & qu'elles ne nous donnent point de mouvemens contraires à ceux que les biens du corps excitent en nous.

Cependant je ne trouve pas fort déraiſonnable le ſentiment de ceux, qui croyent qu'on ne doit citer les Auteurs par leur nom, que lorſqu'ils ſont infaillibles, & qu'excepté dans les choſes où la raiſon n'a point de part, ou dans leſquelles l'autorité doit avoir lieu, on ne doit jamais citer perſonne. Telle étoit autrefois la coûtume des Peres. Saint Cyprien n'a jamais cité Tertullien, quoiqu'il ait pris beaucoup de choſes de lui. Et s'il eſt vrai ce que ſaint Jérôme rapporte de ce ſaint Evêque, par ouï-dire, que parlant de Tertullien, il l'appelloit ſon maître?

il faut que le nom de Tertullien n'eût pas grande autorité, ni ſes expreſſions la force qu'elles ont maintenant ſur les eſprits: ou que ſaint Cyprien ſuiviſt la coûtume de ſon tems avec une rigueur bien ſuprenante. Car c'eſt une choſe fort étrange qu'un tel diſciple n'ait point parlé de ſon maître dans aucun de ſes ouvrages.

On ſe ſert ordinairement de cette Hiſtoire de ſaint Jérôme pour défendre Tertullien; & l'on m'a dit quelquefois que j'avois tort de parler comme j'avois fait d'un homme que ſaint Cyprien appelloit ſon maître. Mais je ne ſçai ſi ſaint Jérôme n'auroit point été trop facile à ajoûter foi à ce qui faiſoit à l'honneur de Tertullien. Il ſemble qu'il ait eu un peu trop d'inclination pour lui, puiſqu'il a excuſé en quelque maniére ſa chûte, en rejéttant ſon heréſie ſur l'envie que le Clergé de Rome lui portoit, & ſur les mauvais traitemens qu'il en avoit reçeus. Mais, ſi cette Hiſtoire qui n'eſt fondée que ſur ce que ſaint Jérôme a ouï dire à une ſeule perſonne, eſt vraye, j'avoüe que je ne comprens

Invidiâ poſtea, & contumeliis Clericorum Romana Eccleſiæ, ad Montani dogma delapſus, in multis libris nova prophetia meminit Hieron. in Catalogo de ſcript. Eccl.

pas le silence que saint Cyprien observe dans ses écrits à l'égard de Tertullien. Ce silence du disciple cache apparemment quelque mystére qui n'est pas avantageux au maître. Et si l'Histoire aussi-bien que les propres ouvrages de Tertullien, ne faisoient pas assez connoître qu'il n'est pas tout-à-fait digne de la grande estime que bien des gens ont pour lui; je ne sçai si la conduite de saint Cyprien, son silence, son stile, ses maniéres, ne suffiroient pas pour la diminuër, & pour faire penser que peut-être la réputation de cet Auteur n'étoit pas trop bien établie, dans l'Afrique mêmes, qui lui devoit être plus favorable qu'un païs aussi tempéré qu'est le nôtre.

La France & l'Afrique produisent des esprits biens differens. Le génie des François etant naturel, raisonnable, ennemi de toutes les maniéres outrées, il est étrange qu'il y en ait parmi eux de passionnez pour un Auteur qui n'étudie & qui ne suit point la nature; & qui au lieu de consulter sa raison, se laisse souvent emporter par ses fou-

gues à des expreſſions tout-à-fait obſcures, monſtreuſes & extravagantes.

Mais c'eſt peut-être que l'imagination a tant de force qu'elle affoiblit la raiſon, & qu'elle change même la nature. En effet un homme paſſionné nous trouble, & change preſque toûjours la ſituation naturelle de nôtre imagination pour la conformer à la ſienne. Et alors il n'y a point de mouvement qui ne paroiſſe naturel, point d'expreſſion qui ne ſoit agréable, point de galimatias qui ne convainque; car on n'examine rien ſérieuſement. Or comme les paſſions ſe juſtifient, & que les imaginations déreglées ne ſe plaiſent que dans leur déreglement, on ne peut juger ſainement des choſes, tant que le cerveau conſerve l'impreſſion violente qu'il a reçûë. Il n'y a point d'homme paſſionné qui ne ſoit inceſſamment ſollicité à juſtifier la paſſion qui l'anime : il n'y a point d'homme troublé qui ne ſe plaiſe dans ſon trouble. Car ſi ceux qui s'imaginent être devenus coqs, loups, bœufs, ſe plaiſent extrêmement dans les actions que ces animaux ont acçoûtumé

de faire, quoiqu'elles soient tout-à-fait contraires à la nature de l'homme ; on peut bien juger que nous n'avons garde de condamner les manieres de ceux qui par la contagion de leur imagination nous ont en quelque maniére rendu semblables à eux : car en les condamnant, nous sentons que nous nous condamnerions nous-mêmes.

Il y a une raison fort particuliére, qui fait que certains Sçavans font gloire d'être partisans de Tertullien, & qu'ils témoignent pour cet Auteur un respect extraordinaire. C'est l'obscurité qu'il affecte comme une des principales régles de sa Rhétorique.

On appelle présentement galimatias toutes les expressions vuides de sens, & toutes les maniéres de parler obscures & embarassées : mais il y a eu des gens qui ont regardé l'obscurité comme un des plus grands secrets de l'éloquence : parmi eux l'art de persuader consistoit en partie à se rendre inintelligible.

Si ceux qui parlent en public, avoient toûjours des idées claires & distinctes des veritez quils pretendent persuader, & s'ils ne parloient qu'à des

Digitized by Google

perſonnes capables d'une attention ſuffiſante pour les comprendre, le précepte d'affecter l'obſcurité dans le diſcours ſeroit extravagant en toutes manieres. Mais quoique ce précepte ſoit abſolument contre la raiſon, on peut dire qu'il eſt aſſez proportionné au génie de la plûpart des hommes; non ſeulement parce qu'il met à couvert l'ignorance de ceux qui parlent, mais encore parce que l'obſcurité myſterieuſe excite en bien des perſonnes des ſentimens qui les diſpoſent à ſe ſoûmettre & à ſe laiſſer convaincre.

L'Experience fait aſſez voir que la plûpart des hommes eſtime ce qu'ils ne comprennent pas, qu'ils révérent comme des myſtéres tout ce qui les paſſe, & qu'ils trouvent qu'un Orateur a fait des merveilles, lorſqu'il les a eblouis par des maniéres éclatantes, & par un langage d'imagination dans lequel la raiſon n'a point de part.

L'inclination que les hommes ont pour la grandeur, eſt plus forte que celle qu'ils ont pour la verité. Ainſi le galimatias pompeux qui perſuade par impreſſion, eſt mieux reçû que de purs

raiſonnemens, qui ne peuvent perſuader que par leur évidence. L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toûjours quelque peine à ceux qui les font : mais la conviction ſenſible ſe répand dans l'ame & la penetre d'une maniere tres-agreable.

Le bien qui ſeul eſt capable de nous ſatisfaire, eſt tout enſemble infini & inacceſſible, & les expreſſions grandes & obſcures en portent le caractere. De ſorte que l'obſcurité excitant nos deſirs, comme la grandeur excite nôtre admiration & nôtre eſtime; ces expreſſions nous gagnent par les mouvemens qu'elles produiſent en nous.

Lorſqu'on ſçait ou qu'on croit ſçavoir un Auteur obſcur & difficile, on s'eſtime plus que ceux qui ne le ſçavent pas; on les regarde quelque fois comme des ignorans. La peine qu'on a priſe pour l'entendre, nous intereſſe dans ſa défenſe. On juſtifie ſes études lorſqu'on le revere & qu'on le fait reverer aux autres. Et comme on ſe juſtifie avec plaiſir, on ne doit pas manquer

quer de le louër & de le défendre avec empreſſement & avec des manieres vives & ſenſibles.

Ces raiſons, & quelques autres moins fortes, ſuffiſent, ce me ſemble, pour faire comprendre que l'obſcurité de Tertullien ne lui eſt pas deſavantageuſe dans l'eſprit de quelques perſonnes : & qu'apparemment ils n'auroient jamais eu tant d'admiration pour lui, ſi les veritez qui ſont répanduës dans ſes ouvrages, y étoient reduites à leurs plus ſimples & plus claires idées.

On reduit toûjours les rapports & les veritez Mathématiques à leurs expoſans, c'eſt à dire aux termes les plus ſimples qui les expriment, & on les dégage de tout ce qui peut les embaraſſer & les obſcurcir : car les Géometres aiment la verité toute pure ; ils ne veulent point convaincre par impreſſion, mais par évidence & par lumiere. Que deviendroient beaucoup de penſées de Tertullien, ſi on les avoit reduites à leurs expoſans ſelon les regles des Logiciens Géometres, & ſi on les avoit ainſi dépoüillées de ce faſte ſenſible qui

éblouït la raiſon ? On en doit faire l'expérience, ſi on veut juger ſolidement des raiſonnemens de cet Auteur.

Je ne prétens pas toutefois que Tertullien ait dû écrire en Géometre. Les figures qui expriment nos ſentimens & nos mouvemens, à l'égard des veritez que nous expoſons aux autres, ſont abſolument neceſſaires. Et je croi que principalement dans les diſcours de Religion & de Morale, l'on doit ſe ſervir d'ornemens qui faſſent rendre à la verité tout le reſpect qui lui eſt dû, & de mouvemens qui agitent l'ame & la portent à des actions vertueuſes. Mais on ne doit pas couvrir d'ornemens un phantôme ſans corps & ſans réalité : on ne doit pas exciter des mouvemens inutiles : & ſi l'on veut imprimer avec effort dans ceux qui nous écoutent, la conviction & la certitude, il faut que cette conviction ſe rapporte à quelque choſe de vrai & de ſolide. Il ne faut pas convaincre ni ſe laiſſer convaincre ſans ſçavoir évidemment, diſtinctement, préciſement de quoi on convainc ou de quoi on eſt convaincu. Il faut ſçavoir ce qu'on dit, il faut ſçavoir ce qu'on

croit. Il ne faut aimer que la verité & la lumiere, & ne pas frapper les autres d'aveuglement, aprés nous en être laiſſé frapper nous-mêmes.

Digitized by Google

ECLAIRCISSEMENT
Sur la nature des idées.

Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choſes, les veritez & les loix eternelles.

J'ESPEROIS que les choſes, que j'ai dites de la nature des idées, ſuffiroient pour faire comprendre que c'eſt Dieu qui nous éclaire: mais j'ai reconnu par experience, qu'il y a bien des perſonnes qui ne ſont pas capables d'une attention aſſez forte pour concevoir les raiſons que j'ai données de ce principe. Ce qui eſt abſtrait, eſt incomprehenſible à la plûpart des hommes c'eſt le ſenſible qui les réveille, & qui fixe & ſoûtient la vûë de leur eſprit. Ils ne peuvent conſiderer,

& par conſequent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point ſous les ſens ni ſous l'imagination. C'eſt une choſe que j'ai dite ſouvent, & que je ne ſçaurois trop repeter.

Il eſt évident que les corps ne ſont point viſibles par eux-mêmes; qu'ils ne peut agir ſur nôtre eſprit, ni ſe repreſenter à lui: cela n'a pas beſoin de preuve: cela ſe découvre d'une ſimple vûë: cela eſt infiniment plus certain, qu'il n'eſt certain que les corps ſe communiquent de leur mouvement, lorſqu'ils ſe choquent. Mais cela n'eſt certain qu'à ceux qui font taire leurs ſens pour écouter leur raiſon. Ainſi tout le monde croit que les corps ſe pouſſent les uns les autres, parce que les ſens le diſent: mais on ne croit pas que les corps ſont par eux-mêmes entierement inviſibles, & incapables d'agir dans l'eſprit, parce que les ſens ne le diſent pas, & qu'ils ſemblent dire le contraire.

Il y a cependant quelques perſonnes dont la raiſon ferme & aſſurée s'éleve juſqu'aux veritez les plus ab-

ſtraites : ils les contemplent avec attention, & ils réſiſtent à l'impreſſion de leurs ſens, & de leur imagination avec beaucoup de courage. Mais peu à peu le corps appeſantiſſant l'eſprit, ils retombent : ces idées ſe diſſipent, & l'imagination en ayant excité de plus vives & de plus ſenſibles, ces premieres ne reſſemblent plus qu'à des ſpectres dont on ſe défie, & dont on apprehende l'illuſion.

Nous entrons facilement en défiance des perſonnes ou des choſes qui ne nous ſont point familieres, & qui ne nous ont point fait goûter quelque plaiſir ſenſible : car c'eſt le plaiſir qui gagne le cœur, & c'eſt la familiarité qui ôte le trouble & l'inquietude de l'eſprit. Ainſi ceux qui ne ſont point accoûtumez aux veritez métaphyſiques & abſtraites, ſont extrêmement portez à croire qu'on a deſſein de les ſeduire, lorſqu'on ne travaille qu'à les éclairer. Ils regardent avec défiance & avec une eſpece d'horreur, les idées qui n'ont rien d'agreable & de ſenſible ; & l'amour qu'ils ont pour le repos & pour la felicité, les délivre

bien-tôt d'une vûë qui les trouble, & qui ne paroît pas capable de les contenter.

Si la queſtion que j'examine, n'étoit pas de la derniere conſequence, les raiſons que je viens de dire, & quelques autres qu'il n'eſt pas neceſſaire de rapporter, m'obligeroient à n'en pas parler davantage: car je prévois bien que tout ce que je pourrai dire ſur ce ſujet; n'entrera jamais dans l'eſprit de certaines gens. Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & qu'il ne nous éclaire que par la manifeſtation d'une raiſon ou d'une ſageſſe immuable & neceſſaire, me paroît ſi conforme à la Religion, que je me croi indiſpenſablement obligé de l'expliquer & de le ſoûtenir autant qu'il me ſera poſſible. J'aime mieux qu'on m'appelle viſionnaire, qu'on me traitte d'illuminé, & qu'on diſe de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui eſt toûjours railleuſe dans les petits eſprits, a de coûtume d'oppoſer à des raiſons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut ſe défendre, que de demeurer d'accord que les corps ſoient capa-

bles de m'éclairer; que je ſois à moi-même mon maître, ma raiſon, ma lumiere; & que pour m'inſtruire ſolidement de toutes choſes, il ſuffiſe que je me conſulte moi-même, ou des hommes qui, peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumiére dans mon eſprit. Voici donc encore quelques raiſons pour le ſentiment que j'ai établi dans les Chapitres ſur leſquels j'écris ceci.

Il n'y a perſonne qui ne convienne que tous les hommes ſont capables de connoître la verité; & les Philoſophes mêmes les moins éclairez, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raiſon qu'ils ne déterminent pas. C'eſt pourquoi ils le définiſſent, *animal* RATIONIS *particeps*: car il n'y a perſonne qui ne ſçache du moins confuſément, que la difference eſſentielle de l'homme conſiſte dans l'union neceſſaire qu'il a avec la raiſon univerſelle, quoi qu'on ne ſçache pas ordinairement quel eſt celui qui renferme cette raiſon, & qu'on ſe mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois

vois pas exemple que 2. fois 2. font 4, & qu'il faut preferer ſon ami à ſon chien; & je ſuis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puiſſe voir auſſi-bien que moi. Or je ne vois point ces veritez dans l'eſprit des autres, comme les autres ne les voyent point dans le mien. Il eſt donc neceſſaire qu'il y ait une raiſon univerſelle qui m'éclaire, & tout ce qu'il y a d'intelligences. Car ſi la raiſon que je conſulte, n'étoit pas la même qui répond aux Chinois, il eſt évident que je ne pourrois pas être auſſi aſſuré que je le ſuis, que les Chinois voyent les mêmes veritez que je vois. Ainſi la raiſon que nous conſultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, eſt une raiſon univerſelle, je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raiſon que ſuit un homme paſſionné. Lorſqu'un homme prefere la vie de ſon cheval à celle de ſon cocher, il a ſes raiſons, mais ce ſont des raiſons particulieres dont tout homme raiſonnable a horreur. Ce ſont des raiſons qui dans le fond ne ſont pas raiſonnables, parce qu'elles ne ſont pas

Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico, ubi quaſo id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, ſed ambo in ipſa quæ ſupra mentes noſtras eſt incommutabili veritate. Conf. de S. Aug. l. 12. c. 25.

Voyez S. Aug. *De libero arbitrio* l. 2. ch. 8. & ceux qui suivent.

conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent.

Je suis certain que les idées des choses sont immuables, & que les veritez & les loix eternelles sont necessaires: il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de necessaire: je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas, & cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voyent d'autres veritez & d'autres loix que celles que je vois: car tout esprit voit nécessairement que 2. fois 2. font 4. & qu'il faut preferer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une raison immuable & necessaire.

De plus il est évident que cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tetragones, de pentagones intelligibles, & d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que

les idées des figures ne lui manqueront jamais, & qu'il en découvrira toûjours de nouvelles, quand mêmes il ne s'appliqueroit qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité : il apperçoit mêmes l'infini dans l'étenduë. L'esprit voit clairement que le nombre qui multiplié par lui-même, produit 5. ou quelqu'un des nombres entre 4. & 9, entre 9 & 16. entre 16 & 25, &c. est une grandeur, un rapport, une fraction, dont les termes ont plus de chifres qu'il ne peut y en avoir d'un pole du monde à l'autre. Il voit clairement que c'est un rapport tel qu'il n'y a que Dieu qui le puisse comprendre, & qu'il est impossible de l'exprimer exactement, parce qu'il faut pour l'exprimer, une fraction dont les deux termes soient infinis. Je pourrois apporter beaucoup de semblables exemples, dont on peut conclure, non seulement que l'esprit de l'homme est borné : mais que la raison qu'il consulte, est infinie. Car enfin lesprit voit clairement l'infini dans cette raison, quoiqu'il ne le comprenne pas; puisqu'il peut comparer entr'eux des nombres incommensurables, & en connoî-

tre les rapports, quoi qu'il ne puiſſe les comparer avec l'unité. Ou, pour ne s'arrêter qu'à ce qui eſt le plus ſenſible la raiſon que l'homme conſulte, eſt infinie, puiſqu'on ne la peut épuiſer, & qu'elle a toûjours quelque choſe à répondre ſur quoi que ce ſoit qu'on l'interroge.

Mais s'il eſt vrai que la raiſon à laquelle tous les hommes participent, eſt univerſelle; s'il eſt vrai qu'elle eſt infinie; s'il eſt vrai qu'elle eſt immuable & neceſſaire: il eſt certain qu'elle n'eſt point différente de celle de Dieu même: car il n'y a que l'être univerſel & infini qui renferme en ſoi-même une raiſon univerſelle & infinie. Toutes les creatures ſont des êtres particuliers: la raiſon univerſelle n'eſt donc point créée. Toutes les creatures ne ſont point infinies: la raiſon infinie n'eſt donc point une creature. Mais la raiſon que nous conſultons, n'eſt pas ſeulement univerſelle & infinie, elle eſt encore neceſſaire & indépendante & nous la concevons en nos ſens plus independant que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que ſelon cette rai-

ſon : il dépend d'elle en un ſens : il faut qu'il la conſulte & qu'il la ſuive. Or Dieu ne conſulte que lui-même : il ne dépend de rien. Cette raiſon n'eſt donc pas diſtinguée de lui-même : elle lui eſt donc coéternelle & conſubſtantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent ; qu'il ne peut aſſujettir les eſprits aux corps ; qu'il eſt obligé de ſuivre l'ordre. Nous voyons donc la regle, l'ordre, la raiſon de Dieu : car quelle autre ſageſſe que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorſque nous ne craignons point de dire, que Dieu eſt obligé de la ſuivre ?

Mais aprés tout, peut-on concevoir une ſageſſe qui ne ſoit pas la ſageſſe de Dieu ? Salomon, qui parle ſi bien de la ſageſſe, en diſtingue-t'il de deux ſortes ? Ne nous apprend il pas que celle qui eſt coéternelle à Dieu même, & par laquelle il a établi l'ordre que nous voyons dans ſes ouvrages, eſt celle-là même qui preſide à tous les eſprits, & que conſultent les Légiſlateurs, pour faire des loix juſtes & raiſonnables. Il ſuffit de lire le huitiéme Chapitre des Proverbes, pour être perſuadé de cette

verité. Je ſçai bien que l'Ecriture ſainte parle d'une certaine ſageſſe, qu'elle nomme ſageſſe du ſiecle, ſageſſe des hommes. Mais c'eſt qu'elle parle des choſes ſelon l'apparence, ou ſelon le ſentiment ordinaire : car elle nous apprend ailleurs que cette ſageſſe n'eſt que folie & qu'abomination, non ſeulement devant Dieu, mais devant tous les hommes qui conſultent la raiſon.

Certainement ſi les veritez & les loix eternelles dépendoient de Dieu, ſi elles avoient été établies par une volonté libre du createur ; en un mot ſi la raiſon que nous conſultons n'étoit pas neceſſaire & indépendante ? il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de ſcience veritable, & qu'on pourroit bien ſe tromper ſi l'on aſſuroit que l'Arithmetique ou la Geometrie des Chinois eſt ſemblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'étoit pas abſolument neceſſaire que 2. fois 4. fuſſent 8, ou que les trois angles d'un triangle fuſſent égaux à deux droits; quelle preuve auroit-on que ces ſortes de veritez ne ſeroient point ſemblables à celles qui ne ſont reçûës que

dans quelques Universitez, ou qui ne durent qu'un certain temps ? Voit on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entierement libre & indifferente ? Ou plûtôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pû vouloir certaines choses pour un certain tems, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'étres ; supposé, comme on le veut, qu'il ait été entierement libre & indifferent dans cette volonté ? Pour moi je ne puis concevoir de necessité dans l'indifference, je ne puis accorder ensemble deux choses si oppoſées.

Cependant je veux bien supposer que l'on voye clairement, que Dieu par une volonté entierement indifferente a établi pour tous les tems, & pour tous les lieux les veritez & les loix eternelles, & qu'apresent elles sont immuables à cause de son decret. Mais où voyent-ils ce decret ? Dieu a-t-il créé quelqu'être representatif de ce decret ? Diront-ils que ce décret est une modification de leur ame ; Ils voient clairement ce decret, car ils en

ont appris que l'immutabilité eſt aſſurée aux veritez & aux loix eternelles; mais où le voyent-ils ? Certainement s'ils ne le voyent en Dieu, ils ne le voyent pas : car ce decret ne peut être qu'en Dieu, & l'on ne le peut voir qu'où il eſt. Les Philoſophes ne peuvent donc s'aſſurer d'aucune choſe, s'ils ne conſultent Dieu, & ſi Dieu ne leur répond. Ils ont beau ſe récrier ſur cela : il faut qu'ils ſe rendent, ou qu'ils ſe taiſent.

Mais au fond ce decret eſt une imagination ſans fondement. Quand on penſe à l'ordre, aux loix, & aux veritez eternelles, on n'en cherche point naturellement de cauſe, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la neceſſité de ce decret, on n'y penſe jamais d'abord : On apperçoit au contraire d'une ſimple vûë & avec evidence, que la nature des nombres & des idées intelligibles eſt immuable, neceſſaire, indépendante. On voit clairement qu'il eſt abſolument neceſſaire que 2 fois 4 ſoient 8, & que le quarré de la diagonale d'un quarré ſoit double de ce quarré. Si l'on dou-

Digitized by Google

te de la neceſſité abſoluë de ces veritez, c'eſt que l'on détourne ſa vûë de leur lumiere, que l'on raiſonne ſur un faux principe, & que l'on cherche ailleurs qu'en ces veritez, quelle eſt leur nature, leur immutabilité, leur indépendance. Ainſi le decret de l'immutabilité de ces veritez eſt une fiction de l'eſprit, qui ſuppoſant qu'il ne voit point dans la ſageſſe de Dieu ce qu'il y apperçoit, & ſçachant que Dieu eſt la cauſe de toutes choſes, ſe croit obligé d'imaginer un decret pour aſſurer l'immutabilité à des veritez, qu'il ne peut s'empécher de reconnoître pour immuables. Mais on ſuppoſe faux, & l'on doit y prendre garde. On ne voit que dans la ſageſſe de Dieu, les veritez eternelles, immuables, neceſſaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette ſageſſe, l'ordre que Dieu même eſt obligé de ſuivre, ainſi que je viens de dire. L'eſprit n'eſt fait que pour cette ſageſſe, & il ne peut en un ſens voir qu'elle. Car s'il peut voir les creatures, c'eſt que celui qu'il voit, quoique d'une maniere fort imparfaite pendant cette

vie, les comprend toutes dans l'immenſité de ſon être, d'une maniere intelligible & proportionnée à l'eſprit, ainſi que j'ai dit ailleurs.

Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, & ſi nous ne voyons pas toutes choſes par l'union naturelle de nôtre eſprit avec la raiſon univerſelle & infinie, il me paroît évident que nous n'aurions pas la liberté de penſer à toutes choſes. Car l'eſprit ne peut vouloir s'appliquer qu'aux choſes dont il a quelque idée, & il n'eſt en ſon pouvoir de penſer actuellement qu'aux choſes auſquelles il peut vouloir s'appliquer. Ainſi on ôte à l'homme la liberté de penſer à tout, ſi on ſepare ſon eſprit de celui qui renferme tout. De plus, ne pouvant aimer que ce que nous voyons, ſi Dieu nous donnoit ſeulement des idées particulieres, il eſt evident qu'il détermineroit de telle maniere tous les mouvemens de nôtre volonté, qu'il ſeroit neceſſaire que nous n'aimaſſions que des êtres particuliers. Car enfin ſi nous n'avions pas d'idée de l'infini, nous ne pourrions pas l'aimer: Et ſi ceux qui aſſurent poſitivement

qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, disoient les choses comme elles sont, je ne craindrois point de dire qu'ils n'ont jamais aimé Dieu, car il me paroît tres-certain qu'on ne peut aimer que ce qu'on voit.

Enfin si l'ordre & les loix eternelles n'étoient immuables par la necessité de leur nature, les preuves les plus claires & les plus fortes de la Religion seroient, ce me semble, détruites dans leur principe, aussi-bien que la liberté & les sciences les plus certaines. Car il est evident que la Religion Chrêtienne qui nous propose JESUS-CHRIST pour Mediateur & pour Reparateur, suppose la corruption de la nature par le peché originel. Or quelle preuve peut-on avoir de cette corruption ? La chair combat contre l'esprit, dira-t-on, elle se l'assujettit, elle en est maîtresse. J'en demeure d'accord. Mais ce n'est point-là un desordre, dira un libertin. Cela plaît à Dieu; il l'a ordonné ainsi; il est maître de ses decrets; il met l'ordre qu'il lui plaît entre ses creatures. Comment lui prouvera-t-on que c'est un desordre que les esprits soient soûmis aux

corps, si l'on n'a une idée claire de l'ordre, & de sa necessité : & si l'on ne sçait que Dieu mêmes est obligé de le suivre par l'amour necessaire qu'il se porte à lui-même? D'ailleurs, si cet ordre dépend d'un decret libre de Dieu, il faudra toûjours avoir recours à Dieu pour en être informé : il faudra consulter Dieu malgré l'aversion que certains Sçavans ont de recourir à lui: il faudra se rendre à cette verité, qu'on a besoin de Dieu pour être instruit. Mais ce decret libre, qui a causé l'ordre, est une fiction de l'esprit, pour les raisons que j'ai déja dites,

Si ce n'est pas un ordre necessaire, que l'homme soit fait pour son Auteur, & que nôtre volonté soit conforme à l'ordre qui est la regle essentielle & necessaire de la volonté de Dieu : S'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable & necessaire, & que ce même ordre demande que les premieres soient récompensées, & les autres punies : Enfin si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un

Digitized by Google

ordre tel que Dieu mêmes ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le desordre ; certainement je ne voi plus que confusion par tout. Car que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infames & les plus injustes des Payens, auſquels Dieu n'avoit point donné de loix ? Quelle sera la raison qui oſera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne ?

Un Poëte a dit qu'il n'eſt pas poſſible de discerner ce qui eſt juſte de ce qui eſt injuſte. Un Philoſophe a dit que c'eſt une foibleſſe que d'avoir de la honte & de la pudeur pour des actions infames. On dit ſouvent de ſemblables paradoxes par une fougue d'imagination, & dans l'emportement de ſes paſſions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces ſentimens s'il n'y a un ordre, une regle, une raiſon univerſelle & neceſſaire, qui ſe preſente toûjours à ceux qui ſçavent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous mêmes en bien des ren-

Nec natura poteſt juſto ſecernere iniquum, Lucrece.

Diogene.

contres : mais par quelle autorité le faiſons nous, ſi la raiſon qui juge en nous, lorſqu'il nous ſemble que nous prononçons des jugemens contre nous-mêmes & contre les autres, n'eſt nôtre ſouveraine & celle de tous les hommes ?

Mais ſi cette raiſon n'étoit pas preſente à ceux qui rentrent dans eux-mêmes, & ſi les Payens mêmes n'avoient eu naturellement quelque union avec l'ordre dont nous parlons : de quel peché ou de quelle deſobeïſſance auroient-ils été coupables, & ſelon quelle juſtice Dieu pourroit-il les punir ? Je dis cela parce qu'un Prophete m'apprend, que Dieu même veut bien prendre des hommes pour juges du different qu'il a avec ſon peuple, pourvû qu'ils en jugent ſelon l'ordre immuable & neceſſaire de la juſtice. Neron a tué ſa mere, il eſt vrai. Mais en quoi a-t-il mal fait ? Il a ſuivi le mouvement naturel de ſa haine : Dieu ne lui a rien preſcrit ſur ſela : la loi des Juifs n'étoit pas pour lui. On dira peut-être que la loi naturelle defend de ſemblables actions, & que cette loi lui

Nunc ergo habitatores Ieruſalem & viri Iuda judicate inter me & vineam meam, Iſaye 5. 3.

étoit connuë. Mais quelle preuve en a-t-on? Pour moi j'en conviens, parce qu'en effet cela prouve invinciblement qu'il y a un ordre immuable & neceſſaire; & que tout eſprit a une connoiſſance de cet ordre d'autant plus claire, qu'il eſt plus uni à la raiſon univerſelle, & qu'il eſt moins ſenſible aux impreſſions de ſes ſens & de ſes paſſions, en un mot qu'il eſt plus raiſonnable. Mais il faut que j'explique le plus clairement qu'il me ſera poſſible, le ſentiment que j'ai touchant l'ordre & la loi divine ou naturelle: car la peine qu'on ſent à ſe rendre à ce que je dis, vient peut-être de ce qu'on ne voit pas diſtinctement ce que je penſe.

Il eſt certain que Dieu renferme en lui-mêmes d'une maniere intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créez ou qu'il peut créer, & que c'eſt par ces perfections intelligibles qu'il connoît l'eſſence de toutes choſes, comme c'eſt par ſes propres volontez qu'il connoît leur exiſtence. Or ces perfections ſont auſſi l'objet immédiat de l'eſprit de l'homme, pour les raiſons que j'en ai données. Donc les

idées intelligibles, ou les perfections qui ſont en Dieu, leſquelles nous repreſentent ce qui eſt hors de Dieu, ſont abſolument neceſſaires & immuables. Or les veritez ne ſont que les rapports d'égalité ou d'inegalité qui ſont entre ces êtres intelligibles; puiſqu'il n'eſt vraique 2 fois 2 ſont 4, ou que 2 fois 2 ne ſont pas 5, que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 & 4, & un d'inégalité entre 2 fois 2 & 5. Donc les veritez ſont immuables & neceſſaires auſſi bien que les idées. Il a toûjours été vrai que 2 fois 2 ſont 4, & il eſt impoſſible que cela devienne faux. Cela eſt clair, ſans qu'il ſoit neceſſaire, *Que Dieu comme ſouverain Legislateur, ait établi ces veritez*, ainſi que le dit M. Deſcartes dans ſa répoonſe aux ſixiémes objections.

On comprend donc aſſez facilement ce que c'eſt que la verité: mais on a quelque peine à concevoir ce que c'eſt que l'ordre immuable & neceſſaire; ce que c'eſt que la loi naturelle & divine; ce que Dieu veut neceſſairement, & ce que veulent auſſi les juſtes. Car ce qui fait qu'un homme eſt juſte, c'eſt qu'il aime

aime l'ordre, & qu'il y conforme en toutes choſes ſa volonté : de même que le pecheur n'eſt tel, que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choſes, & qu'il voudroit bien qu'il fût conforme à ce qu'il ſouhaite. Cependant il me ſemble qu'il n'y a pas tant de myſtere dans ces choſes que l'on y en imagine : & je croi que la raiſon pour laquelle on y trouve tant de difficultez, vient de la peine que l'eſprit trouve à s'élever à des penſées abſtraites & metaphyſiques, Voici donc une partie de ce que je penſe de l'ordre.

Il eſt evident que les perfections qui ſont en Dieu, leſquelles repréſentent les êtres créez ou poſſibles, ne ſont pas toutes égales : que celles, par exemple, qui repreſentent les corps, ne ſont pas ſi nobles que celles qui repreſentent les eſprits : & qu'entre celles-là mêmes qui ne repréſentent que des corps ou que des eſprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Cela ſe conçoit clairement & ſans peine, quoi qu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la ſimplicité de l'être divin avec cette variété d'idées in-

telligibles qu'il renferme dans ſa ſageſſe. Car enfin il eſt évident que ſi toutes les idées de Dieu étoient égales, il ne pourroit pas voir de différence entre ſes ouvrages; puiſqu'il ne peut voir ſes creatures que dans ce qui eſt en lui qui les repréſente: & ſi l'idée d'une montre qui marque outre les heures, tous les differens mouvemens des planetes, n'étoit pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque ſeulement les heures, ou que celle d'un cercle ou d'un quarré, une montre ne ſeroit pas plus parfaite qu'un cercle. Car on ne peut juger de la perfection des ouvrages, que par la perfection des idées qu'on en a: Et s'il n'y avoit pas plus d'eſprit ou de marque de ſageſſe dans une montre que dans un cercle, il ne ſeroit pas plus difficile de concevoir les machines les plus compoſées, que de concevoir un quarré ou un cercle.

S'il eſt donc vrai que Dieu qui eſt l'Etre univerſel, renferme en lui-même tous les êtres d'une maniere intelligible, & que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une éxiſtence neceſſaire, ne ſoient pas également parfaits; i

Digitized by Google

eſt evident qu'il y aura entre eux un ordre immuable & neceſſaire : & que de même qu'il y a des veritez eternelles & neceſſaires, à cauſe qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles il doit y avoir auſſi un ordre immuable & neceſſaire, à cauſe des rapports de perfection qui ſont entre les mêmes êtres. C'eſt donc un ordre immuable que les eſprits ſoient plus nobles que les corps, comme c'eſt une verité neceſſaire que 2. fois 2. ſoient 4. ou que 2. fois 2. ne ſoient pas 5.

Or juſques ici l'ordre immuable ſemble plûtôt une verité ſpeculative qu'une loi neceſſaire. Car ſi l'on ne conſidere l'ordre que comme nous venons de faire, on voit bien, par exemple, que c'eſt une verité que les eſprits ſont plus nobles que les corps : mais on ne voit pas que cette verité ſoit en même tems un ordre qui ait force de loi, & que l'on ſoit obligé de preferer les eſprits aux corps. Il faut donc conſiderer que Dieu s'aime par un amour neceſſaire, & qu'ainſi il aime davantage ce qui eſt en lui qui repreſente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en

renferme moins. Si bien que ſi l'on vouloit ſuppoſer que l'eſprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, ſeroit neceſſairement mille fois plus grand pour l'eſprit, que pour le corps intelligible : car l'amour de Dieu eſt neceſſairement proportionné à l'ordre qui eſt entre les êtres intelligibles qu'il renferme. De ſorte que l'ordre qui eſt purement ſpéculatif, a force de loi à l'égard de Dieu même, ſuppoſé, comme il eſt certain, que Dieu s'aime neceſſairement; Et Dieu ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les eſprits intelligibles, quoi qu'il puiſſe aimer davantage les corps créez que les eſprits, comme je le dirai bientôt.

Or cet ordre immuable, qui a force de loi à l'égard de Dieu même, a viſiblement force de loi à nôtre égard. Car cet ordre nous eſt connu, & nôtre amour naturel s'y accommode, lorſque nous rentrons dans nous-mêmes, & que nos ſens & nos paſſions nous laiſſent libres; en un mot lorſque nôtre amour propre ne corrompt point

nôtre amour naturel. Etant fait pour Dieu, & ne pouvant en être entierement séparez, nous voyons en lui cet ordre, & nous sommes naturellement portez à l'aimer: car c'est sa lumiére qui nous éclaire, & son amour qui nous anime, quoique nos sens & nos passions obscurcissent cette lumiére & déterminent contre l'ordre l'impression que nous recevons pour aimer selon l'ordre. Mais, malgré la concupiscence qui nous cache l'ordre & nous empêche de le suivre, l'ordre est toûjours une loi essentielle & indispensable à nôtre égard: & non seulement à nôtre égard, mais à l'égard de toutes les intelligences creées, & mêmes à l'égard des damnez. Car je ne croi pas qu'ils soient tellement éloignez de Dieu, qu'ils n'ayent encore quelque légére idée de l'ordre, qu'ils n'y trouvent encore quelque beauté, & même qu'ils ne soient peut-être prêts de s'y conformer dans quelques rencontres particuliéres qui ne blessent point leur amour propre.

La corruption du cœur consiste dans l'opposition à l'ordre. Ainsi la malice

ou la corruption de la volonté n'étant pas égale mêmes parmi les damnez, il eſt évident qu'il ne ſont pas également oppoſez à l'ordre, & qu'ils ne le haïſſent pas en toutes choſes, ſi ce n'eſt en conſéquence de la haine qu'ils ont contre Dieu. Car de même qu'on ne peut haïr le bien, conſidéré ſimplement comme tel, on ne peut haïr l'ordre, que lorſqu'il paroît contraire à nos inclinations. Mais, quoiqu'il nous paroiſſe contraire à nos inclinations, il ne laiſſe pas de nous être une loi qui nous condamne, & mêmes qui nous punit par un ver qui ne meurt jamais.

On voit donc préſentement ce que c'eſt que l'ordre, & comment il a force de loi par l'amour néceſſaire que Dieu a pour lui-même. On conçoit comment cette loi eſt générale pour tous les eſprits, & pour Dieu même: pourquoi elle eſt neceſſaire & abſolument indiſpenſable. Enfin on conçoit, ou l'on peut facilement concevoir en général, qu'elle eſt le principe de toutes les loix divines & humaines, & que c'eſt ſelon cette loi, que toutes les intel-

Digitized by Google

ligences ſont jugées, & toutes les créatures diſpoſées chacune dans le rang qui leur convient.

J'avouë qu'il n'eſt pas facile d'expliquer en particulier tout ceci, & je ne me hazarde pas auſſi de l'entreprendre. Car ſi je voulois faire voir la liaiſon qu'ont certaines loix avec la loi générale, & certaines maniéres d'agir avec l'ordre, je ſerois obligé d'entrer dans des difficultez que je ne pourrois peut-être pas réſoudre, & qui me conduiroient même extrémement loin de mon ſujet.

Cependant ſi on conſidére que Dieu n'a point & ne peut point avoir d'autre loi que ſa ſageſſe, & l'amour neceſſaire qu'il a pour elle, on jugera ſans peine que toutes les loix divines en doivent dépendre. Et ſi l'on prend garde qu'il n'a fait le monde que par rapport à cette ſageſſe & à cet amour, puiſqu'il n'agit que pour lui-même; on ne doutera pas que toutes les loix naturelles ne doivent tendre à la conſervation & à la perfection de ce monde, ſelon l'ordre indiſpenſable, & par dépendance de l'amour néceſſaire: car la ſageſſe

& la volonté de Dieu réglent tout.

Il n'eſt point néceſſaire que j'explique maintenant ce principe plus au long. Ce que j'ai dit, ſuffit afin que l'on tire cette conſequence, que dans la premiére inſtitution de la nature, il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps. Car Dieu ne pouvant agir ſans connoiſſance & malgré-luy, il a fait le monde ſelon ſa ſageſſe & par le mouvement de ſon amour : il a fait toutes choſes par ſon Fils & dans le Saint-Eſprit, cõme nous l'enſeigne l'Ecriture. Or dans la ſageſſe de Dieu les eſprits ſont plus parfaits que les corps, & par l'amour néceſſaire que Dieu a pour lui-même, il préfere le plus parfait au moins parfait. Donc il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps dans la premiére inſtitution de la nature. Autrement il faudroit dire que Dieu en créant le monde, n'auroit pas ſuivi les régles de ſa ſageſſe éternelle, ni les mouvemens de ſon amour naturel & néceſſaire : ce qui ne ſe conçoit pas, & ce qui même renferme une contradiction manifeſte.

Il eſt vrai qu'à preſent l'eſprit créé

eſt

est soûmis au corps matériel & sensible: mais c'est parce que l'ordre considéré comme loi nécessaire, le veut ainsi. C'est parce que Dieu s'aimant par un amour nécessaire, qui est toûjours sa loi inviolable, ne peut aimer des esprits qui lui sont contraires; ni par consequent les préferer aux corps, dans lesquels il n'y a rien de mauvais, ni rien que Dieu haïsse. Car Dieu n'aime point les pécheurs en eux-mêmes: Ils ne subsistent dans l'Univers que par JESUS-CHRIST. Dieu ne les conserve & ne les aime, qu'afin qu'ils cessent d'être pecheurs par la grace en JESUS CHRIST: ou que s'ils demeurent éternellement pecheurs, ils soient éternellement condamnez par l'ordre immuable & necessaire, & par le jugement de JESUS-CHRIST par la force de qui ils subsistent, pour la gloire de la Justice divine; car sans JESUS-CHRIST ils seroient anéantis. Je dis ceci en passant, pour ôter quelques difficultez qui peuvent rester de ce que j'ai dit ailleurs du peché originel, ou de la corruption générale de la nature.

Voyez le cinquiéme Entretien des Conversations Chrestiennes.

Il eſt, ce me ſemble, fort utile de conſidérer que l'eſprit ne connoît les objets de dehors qu'en deux maniéres : par lumiere & par ſentiment. Il voit les choſes par lumiére, lorſqu'il en a une idée claire, & qu'il peut en conſultant cette idée, découvrir toutes les proprietez dont elles ſont capables. Il voit les choſes par ſentiment, lorſqu'il ne peut ainſi en découvrir clairement les proprietez ; qu'il ne les connoît que par un ſentiment confus, ſans lumiére & ſans évidence. C'eſt par lumiére & par une idée claire que l'eſprit voit les eſſences des choſes, les nombres & l'étenduë. C'eſt par une idée confuſe ou par ſentiment, qu'il juge de l'éxiſtence des créatures, & qu'il connoît la ſienne propre.

Les choſes que l'eſprit apperçoit par lumiere ou par une idée claire, il les appercoit d'une maniére tres-parfaite ; & il voit mêmes clairement que s'il y a de l'obſcurité ou de l'imperfection dans ſa connoiſſance, c'eſt à cauſe de ſa foibleſſe & de ſa limitation, ou faute d'application de ſa part ; & non point

Digitized by Google

à cauſe de l'imperfection de l'idée qu'il apperçoit. Mais ce que l'eſprit apperçoit par ſentiment, ne lui eſt jamais clairement connu : non par un défaut d'application de ſa part, car on s'applique toûjours beaucoup à ce que l'on ſent, mais par le défaut de l'idée qui eſt extrêment obſcure & confuſe.

De là on peut juger que c'eſt un Dieu ou dans une nature immuable, que l'on voit tout ce que l'on connoît par lumiére ou idée claire : non ſeulement parce qu'on ne voit par lumiére que les nombres, l'étenduë & les eſſences des êtres, leſquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainſi que j'ay déja dit : mais encore parce qu'on connoît ces choſes d'une maniére tres-parfaite, & que mêmes on les connoîtroit d'une maniere infiniment parfaite, ſi la capacité que l'on a de penſer, étoit infinie, puiſque rien ne manque à l'idée qui les repréſente. L'on doit auſſi conclure que c'eſt en ſoi-même que l'on voit tout ce qu'on connoît par ſentiment. Ce n'eſt pas néanmoins que l'on puiſſe produire en ſoi-même quelque

nouvelle modification, ou qu'les ſenſations ou modifications de nôtre ame puiſſent repréſenter les objets à l'occaſion deſquels Dieu les excite en nous : mais c'eſt que nos ſenſations qui ne ſont point diſtinguées de nous, & qui par conſequent ne peuvent jamais repreſenter rien de diſtingué de nous, peuvent neanmoins repréſenter l'exiſtence des êtres, ou nous faire juger qu'ils exiſtent. Car, Dieu excitant en nous nos ſenſations à la préſence des objets par une action qui n'a rien de ſenſible, nous nous imaginons recevoir de l'objet non ſeulement l'idée qui repreſente ſon eſſence, mais encore le ſentiment qui nous fait juger de ſon exiſtence : car il y a toûjours idée pure & ſentiment confus dans la connoiſſance que nous avons de l'exiſtence des êtres, ſi on en excepte celle de Dieu & celle de nôtre ame. J'excepte l'exiſtence de Dieu : car on la reconnoît par idée pure & ſans ſentiment ; ſon exiſtence ne dépendant point d'une cauſe, & étant renfermée dans l'idée de l'eſtre néceſſaire, comme l'égalité des

diametres eſt renfermée dans l'idée du cercle. Et j'excepte auſſi l'exiſtence de nôtre ame ; parce que nous ſçavons par ſentiment intérieur que nous penſons, que nous voulons, que nous ſentons ; & que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame : ainſi que j'ay expliqué ſuffiſamment dans le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Partie du troiſiéme Livre, & ailleurs.

Voilà une partie des raiſons qu'on peut ajoûter à celles que j'avois déja données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire ; & que l'objet immediat & direct de nos connoiſſances claires & evidentes, eſt une nature immuable & néceſſaire. On fait d'ordinaire quelques objections contre cette opinion : je vas tâcher de les reſoudre.

Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choſes en lui.

PREMIERE OBJECTION.

NÔTRE ame penſe parceque c'eſt ſa *nature*. Dieu en la créant lui a donné la *faculté* de penſer, il n'en faut pas davantage : ou s'il faut encore quelqu'autre choſe, arrêtons-nous à ce que l'experience nous apprend de nos ſens : nous experimentons aſſez qu'ils ſont cauſes de nos idées. C'eſt mal philoſopher que de raiſonner contre l'expérience.

Reponſe.

Je m'étonne que Meſſieurs les Carteſiens, qui ont avec raiſon tant d'aver-

sion pour les termes généraux de *nature* & de *faculté*, s'en ſervent ſi volontiers en cette occaſion. Ils trouvent mauvais que l'on diſe que le feu brûle par ſa *nature*, & qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle: & quelques-uns d'entr'eux ne craignent point de dire que l'eſprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choſes par ſa *nature*, & parce qu'il a la *faculté* de penſer. Mais ne leur en déplaiſe, ces termes ne ſont pas plus ſignificatifs dans leur bouche que dans celle des Péripatéciens.

Je ſçai bien que l'ame eſt capable de penſer; mais je ſçai auſſi que l'étenduë eſt capable de figures. L'ame eſt capable de volonté, comme la matiere de mouvement. Mais, de même qu'il eſt faux que la matiere, quoique capable de figure & de mouvement, ait en elle-même une *force*, une *faculté*, une *nature*, par laquelle elle ſe puiſſe mouvoir, ou ſe donner tantôt une figure ronde, & tantôt une quarrée; quoique l'ame ſoit naturellement & eſſentiellement capable de connoiſſance & de volonté, il eſt faux qu'elle ait des

facultez par lesquelles elle puisse produire en elle ses idées, ou son mouvement vers le bien. Il y a bien de la différence entre être mobile & se mouvoir. La matiére de sa nature est mobile & capable de figures : elle ne peut même subsister sans figure. Mais elle ne se meut pas ; elle ne se figure pas ; elle n'a point de faculté pour cela L'esprit de sa nature est capable de mouvement & d'idées : j'en conviens. Mais il ne se meut pas ; il ne s'éclaire pas : c'est Dieu qui fait tout dans les esprits aussi-bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changemens qui arrivent dans la matiére, & qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'esprit ? Est-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient, que d'abandonner à sa disposition les derniers des êtres ? N'est-il pas également le maître de toutes choses ? N'est-il pas le créateur, le conservateur, le seul véritable moteur des esprits aussi-bien que des corps ? Certainement il fait tout, substances, accidens, êtres, maniéres d'être. Car enfin il connoît tout ; mais il ne connoît que ce qu'il fait. On lui ôte donc sa connoissance, si l'on borne son action.

Voyez le premier Eclaircissement.

Mais, si l'on veut que les créatures ayent des facultez telles qu'on les conçoit ordinairement ; que l'on dise que les corps naturels ont une *nature* qui soit le principe de leur mouvement & de leur repos, comme le dit Aristote & ses Sectateurs. Cela renverse toutes mes idées : mais j'en conviendrai plûtot que de dire que l'esprit s'éclaire lui-même. Que l'on dise que l'ame a la force de remuër diversement les membres de son corps, & de leur communiquer le sentiment & la vie : Que l'on dise, si on le veut, que c'est elle qui donne la chaleur au sang, le mouvement aux esprits & au reste du corps sa grandeur, sa disposition, & sa figure : mais qu'on nê dise pas que l'esprit se donne à lui-meme son mouvement & sa lumiere. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il fasse du moins ce qu'il y a de plus grand & de plus parfait dans le monde. Et si les créatures font quelque chose, qu'elles meuvent les corps, & qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agissent point sur les esprits.

Disons que les corps se meuvent les uns les autres aprés s'être mûs eux-mê-

mes : ou plûtôt ignorons la cauſe des différentes diſpoſitions de la matiére, cela ne nous regarde pas. Mais que nos eſprits n'ignorent pas de qui vient la lumiere qui les éclaire : qu'ils ſçachent de qui ils reçoivent tout ce qui eſt capable de les rendre plus heureux & plus parfaits : qu'ils reconnoiſſent leur dépendance ſelon toute ſon étenduë, & que tout ce qu'ils ont actuellement, Dieu le leur donne à tous momens : car comme dit un grand Saint pour un autre ſujet : *c'eſt un orgueil tres criminel que de ſe ſervir des choſes que Dieu nous donne, comme ſi elles nous étoient naturelles* Sur tout ne nous imaginons pas que les ſens inſtruiſent la raiſon ; que le corps éclaire l'eſprit ; que l'ame reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-méme. Il vaut encore mieux ſe croire indépendant, que de croire qu'on dépend veritablement des corps. Il vaut mieux être ſon maître à ſoi-méme, que de chercher un maître parmi des créatures qui ne nous valent pas. Mais il vaut mieux ſe ſoûmettre à la verité éternelle qui nous aſſure dans l'Evangile, qu'il n'y a qu'elle qui ſoit nôtre maître, que

de croire au rapport de ſes ſens ou de quelques hommes qui oſent bien nous parler comme nos maîtres. L'experience, quoi qu'on en diſe, ne favoriſe point les préjugez. Car nos ſens, auſſi-bien que nos maîtres ſelon la chair, ne ſont que des cauſes occaſionnelles de l'inſtruction que la ſageſſe éternelle nous donne dans le plus ſecret de nôtre raiſon. Mais parce que cette ſageſſe nous éclaire par une opération qui n'a rien de ſenſible, nous nous imaginons que ce ſont nos yeux, ou les paroles de ceux qui frappent l'air à nos oreilles, qui produiſent cette lumiére, ou qui prononcent cette voix intelligible qui nous inſtruit. C'eſt pour cela, comme j'ai déja dit ailleurs, que JESUS-CHRIST ne s'eſt pas contenté de nous inſtruire d'une maniére intelligible par ſa Divinité; il a voulu encore nous inſtruire d'une maniere ſenſible par ſon humanité: il a voulu nous apprendre qu'il eſt nôtre maître en toutes maniéres. Et parce que nous ne pouvons ſans peine rentrer en nous-mêmes, pour le conſulter comme verité éternelle, ordre immuable, lumiere intelligible; il

a rendu la verité ſenſible par ſes paroles, l'ordre aimable par ſes exemples, la lumiére viſible par un corps qui en diminuë l'éclat: & cependant nous ſommes encore aſſez ingrats, injuſtes, ſtupides, & inſenſez, pour regarder, contre ſa défenſe expreſſe, comme nos maîtres, non ſeulement les autres hommes, mais peut-être mêmes les corps les plus mepriſables & les plus vils.

SECONDE OBJECTION.

L'ame étant plus parfaite que les corps, pourquoi ne pourra-t'elle pas renfermer en elle ce qui les repreſente? Pourquoi l'idée de l'étenduë ne pourra-t-elle pas être une de ſes modifications? Il n'y a que Dieu qui agiſſe en elle & qui la modifie: nous en convenons. Mais pourquoi verra t-elle les corps en Dieu, ſi elle peut les voir dans ſa propre ſubſtance? Elle n'eſt point matérielle; il eſt vrai. Mais Dieu quoi qu'eſprit pur, voit les corps en lui: pourquoi donc l'ame ne les verra t-elle pas en ſe conſidérant, quoi qu'elle ſoit ſpirituelle?

Digitized by Google

Réponſe.

Ne voit-on pas qu'il y a cette différence entre Dieu & l'ame de l'homme, que Dieu eſt l'être ſans reſtriction, l'être univerſel, l'êrre infini, & que l'ame eſt un genre d'être particulier? C'eſt une proprieté de l'infini d'être en même tems un & toutes choſes, compoſé pour ainſi dire d'une infinité de perfections, & tellement ſimple, que chaque perfection qu'il poſſéde, renferme toutes les autres ſans aucune diſtinction réelle, car comme chaque perfection divine eſt infinie, elle fait tout l'étre divin. Mais l'ame étant un être borné, elle ne peut avoir en elle l'étenduë, ſans devenir materielle. Dieu renferme donc en ſoi les corps d'une maniére intelligible : Il voit leurs eſſences ou leurs idées dans ſa ſageſſe, & leur éxiſtence dans ſon amour, ou dans ſes volontez. Il eſt néceſſaire de le dire ainſi, puiſque Dieu a fait les corps, & qu'il connoît ce qu'il a fait avant même qu'il y eût rien de fait. Mais l'ame ne peut voir en elle

ce qu'elle ne renferme pas ; elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme ; elle ne peut que le ſentir confuſément. J'explique ceci.

L'ame ne renferme pas l'étenduë intelligible comme une de ſes maniéres d'être ; parce que cette étenduë n'eſt point une maniére d'être, c'eſt véritablement un être. On conçoit cette étenduë ſeule ou ſans penſer à autre choſe, & l'on ne peut concevoir les maniéres d'être, ſans appercevoir le ſujet ou l'être dont elles ſont les maniéres. On apperçoit cette étenduë ſans penſer à ſon eſprit ; on ne peut mêmes concevoir que cette étenduë puiſſe être une modification de ſon eſprit. Cette étenduë étant bornée fait quelque figure, & les bornes de l'eſprit ne peuvent le figurer. Cette étenduë ayant des parties ſe peut diviſer du moins en quelque ſens, & l'on ne voit rien en l'ame qui ſoit diviſible. Cette étenduë que l'on voit n'eſt donc point une maniere d'être de l'eſprit ; donc il ne peut la voir en lui. Comment pourroit-on voir dans une eſpéce d'être toutes les eſpéces des êtres,

Digitized by Google

& dans un être particulier & fini, un triangle en général & des triangles infinis ? Car enfin l'ame apperçoit un triangle ou un cercle en général, quoi qu'il y ait contradiction que l'ame puisse avoir une modification en général. Les sensations de couleur que l'ame attache aux figures, les rendent particuliéres, parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être générale.

Certainement on peut assurer ce que l'on conçoit clairement. Or on conçoit clairement, que l'étenduë que l'on voit est une chose distinguée de soi. On peut donc dire que cette étenduë n'est point une modification de son être, & que c'est effectivement quelque chose de distingué de soi. Car il faut prendre garde que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible par lui même; je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie. Or nous voyons clairement, & nous sentons distinctement que le soleil est quelque chose de

distingué de nous. Donc nous parlons contre nôtre lumière & contre nôtre conscience, lorsque nous disons que l'ame voit dans ses propres modifications tous les corps qui l'environnent.

Le plaisir, la douleur, la saveur, la chaleur, la couleur, toutes nos sensations & toutes nos passions, sont des modifications de nôtre ame. Mais quoi que cela soit, les connoissons-nous clairement? Pouvons-nous comparer la chaleur avec la saveur, l'odeur avec la couleur? Pouvons-nous reconnoître le rapport qu'il y a entre le rouge & le vert, & mêmes entre le vert & le vert? Il n'en est pas de même des figures, nous les comparons les unes avec les autres; nous en reconnoissons exactement les rapports; nous sçavons précisément que le quarré de la diagonale d'un quarré est double de ce quarré. Quel rapport y a-t-il entre ces figures intelligibles, qui sont des idées tres-claires, avec les modifications de nôtre ame, qui ne sont que des sentimens confus? Et pourquoi prétendre que ces figures intelligibles ne puissent être apperçûës de

de l'ame ſi elles n'en ſont des modifications, puiſque l'ame ne connoît par idée claire rien de ce qui lui arrive, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment interieur : ainſi que j'ai prouvé ailleurs, & que je prouverai encore dans l'Eclairciſſement ſuivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes, elles nous ſeroient au contraire *inintelligibles* ; car nous ne nous connoiſſons pas. Nous ne ſommes que ténébres à nous-mêmes, il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir ; & nous ne connoîtrons jamais ce que nous ſommes, juſques à ce que nous nous conſiderions dans celui qui eſt nôtre lumiére, & en qui toutes choſes deviennent lumiére. Car ce n'eſt qu'en Dieu que les êtres les plus materiels ſont parfaitement intelligibles ; mais hors de lui les ſubſtances les plus ſpirituelles deviennent entierement inviſibles. L'idée de l'étenduë que nous voyons en Dieu eſt tres-claire. Mais cõme nous ne voyons point en Dieu l'idée de nôtre ame, nous ſentons bien que nous ſommes, & ce que nous avons

actuellement : Mais il nous eſt impoſſible de découvrir ce que nous ſommes, ni aucune des modifications dont nous ſommes capables.

TROISIE'ME OBJECTION.

Il n'y a rien en Dieu de mobile ; il n'y a rien en lui de figuré s'il y a un ſoleil dans le monde intelligible, ce ſoleil eſt toûjours égal à lui-même, & le ſoleil viſible paroît plus grand, lorſqu'il eſt proche de l'horiſon, que lorſqu'il en eſt fort éloigné. Donc ce n'eſt pas ce ſoleil intelligible que l'on voit. Il en eſt de même des autres créatures. Donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu.

Réponſe.

Pour répondre à tout ceci, il ſuffit de conſidérer, que Dieu renferme en lui-même une étenduë intelligible infinie; car Dieu connoît l'étenduë puiſqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même. Ainſi, comme l'eſprit peut appercevoir une partie de

Digitized by Google

cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il eſt certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures; car toute étenduë intelligible finie, eſt néceſſairement une figure intelligible, puiſque la figure n'eſt que le terme de l'étenduë. De plus cette figure d'étenduë intelligible & générale devient ſenſible & particuliére par la couleur, ou par quelqu'autre qualité ſenſible que l'ame y attache, car l'ame répand preſque toûjours ſa ſenſation ſur l'idée qui la frappe vivement. Ainſi il n'eſt point neceſſaire qu'il y ait en Dieu de corps ſenſibles, ou de figures dans l'étenduë intelligible, afin que l'on en voye en Dieu, ou afin que Dieu en voye, quoi qu'il ne conſidére que lui méme.

Si l'on conçoit auſſi qu'une figure d'étenduë intelligible renduë ſenſible par la couleur, ſoit priſe ſucceſſivement de differentes parties de cette étenduë infinie: ou ſi l'on conçoit qu'une figure d'étenduë intelligible puiſſe tourner ſur ſon centre, ou s'approcher ſucceſſivement d'une autre, on apperçoit le mouvement d'une figure ſenſible ou

intelligible, ſans qu'il y ait même de mouvement dans l'étenduë intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans ſa ſubſtance, ou dans l'idée qu'il en a lui-même, mais ſeulement par la connoiſſance qu'il a de ſes volontez à leur égard. Il ne voit même leur exiſtence que par cette voie, parce qu'il n'y a que ſa volonté qui donne l'être à toutes choſes. Les volontez de Dieu ne changent rien dans ſa ſubſtance : elles ne la meuvent pas. L'étenduë intelligible eſt immobile en tout ſens, même intelligiblement. Mais quoi que nous ne voyons que cette étenduë intelligible, elle nous paroît mobile à cauſe du ſentiment de couleur, ou de l'image confuſe qui reſte aprés le ſentiment, laquelle nous attachons ſucceſſivement, à diverſes parties de l'étenduë intelligible qui nous ſert d'idée, lorſque nous voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps.

On peut comprendre, par les choſes que je viens de dire, pour quoi on peut voir le ſoleil, tantôt plus grand, & tantôt plus petit, quoi qu'il ſoit toû-

jours le même à l'égard de Dieu. Car il ſuffit pour cela que nous voyïons tantôt une plus grande partie de l'etenduë intelligible, & tantôt une plus petite, & que nous ayions un ſentiment vif de lumiere pour attacher à cette partie d'étenduë. Or comme les parties de l'étenduë intelligible ſont toutes de même nature, elles peuvent toutes repréſenter quelque corps que ce ſoit.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & ſenſible, qu'il y ait par exemple un ſoleil, un cheval, un arbre intelligible deſtiné à nous repreſenter le ſoleil, un cheval & un arbre: & que tous ceux qui voyent le ſoleil, voyent néceſſairement ce prétendu ſoleil intelligible. Toute étenduë intelligible pouvant être conçûë circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étenduë intelligible peut ſervir à repréſenter le ſoleil, un cheval, un arbre, & par conſéquent être ſoleil, cheval, arbre du monde intelligible, & devenir même, ſoleil, cheval, arbre vi-

ſible & ſenſible, ſi l'ame a quelque ſentiment à l'occaſion des corps pour attacher à ces idées.

Ainſi, lorſque j'ai dit que nous voyïons les différens corps, par la connoiſſance que nous avons des perfections de Dieu qui les preſentent, je n'ai pas prétendu préciſément, qu'il y euſt en Dieu certaines idées particuliéres, qui repréſentaſſent chaque corps en particulier; & que nous viſſions une telle idée, lorſque nous voyons un tel corps : car il eſt certain que nous ne pourions voir ce corps tantôt grand & tantôt petit, tantôt rond, & tantôt quarré, ſi nous le voyïons par une idée particuliére, qui ſeroit toûjours la même. Mais je dis que nous voyons toutes choſes en Dieu, par l'application que Dieu fait à nôtre eſprit de l'étenduë intelligible en mille maniéres différentes; & qu'ainſi l'étenduë intelligible renferme en elles toutes les perfections, ou plûtôt toutes les différences des corps, à cauſe des differentes ſenſations que l'ame répand ſur les idées qu'elle a à l'occaſion de ces mêmes corps. J'ai parlé d'une autre ma-

niére : mais on doit juger que ce n'étoit que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes & plus ſenſibles : & l'on ne doit pas juger, par les choſes que je viens de dire, que ces preuves ne ſubſiſtent plus. Je dirois ici les raiſons des differentes façons dont je me ſuis expliqué, ſi cela étoit néceſſaire.

Je n'oſe pas m'engager à traiter ce ſujet plus à fond, de peur de dire des choſes trop abſtraites ou trop extraordinaires : ou, ſi on le veut, pour ne pas me hazarder à dire des choſes que je ne ſçai point, & que je ne ſuis pas capable de découvrir. Voici ſeulement quelques paſſages de l'Ecriture qui ſemblent contraires à ce que je viens d'établir. Je vas tâcher de les expliquer.

OBJECTION.

Saint Jean dans ſon Evangile, & dans la premiere de ſes Epîtres, dit, *Que perſonne n'a jamais vû Dieu.* *DEUM nemo vidit unquam, unigenitus qui eſt in ſinu patris ipſe enarravit.* *Chap.* 1. 18. *Chap.* 4. 12.

Réponſe.

Je répons que ce n'eſt pas proprement voir Dieu, que de voir en lui les creatures. Ce n'eſt pas voir ſon eſſence, que de voir les eſſences des creatures dans ſa ſubſtance : comme ce n'eſt pas voir un miroir, que d'y voir ſeulement les objets qu'il repreſente.

Aux Corinth. chap. 13. Ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe dire avec ſaint Paul, ſaint Auguſtin, ſaint Grégoire, & pluſieurs autres Peres de l'Egliſe, qu'on voit Dieu dés cette vie, quoique d'une maniere fort imparfaite. Voici les paroles de ſaint Grégoire *L. 31. chap. 20.* dans ſes Morales ſur Job. *A luce incorruptibili caligo nos noſtræ corruptionis obſcurat : cumque & videri aliquatenus poteſt, & tamen videri lux ipſa ſcuti eſt non poteſt, quam longe ſit indicat. Quam ſi mens non cerneret, nec quia longe eſſet, videret. Si autem perfectè jam cerneret, profectò hanc quaſi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rurſum omnino non cernitur, rectè dictum eſt, quia à longè Deus videtur.* Quoique ſaint Grégoire, pour expli-

quer

quer ce paſſage de Job : *Oculi ejus à longè proſpiciunt*, diſe, qu'en cette vie on ne voit Dieu que de loin ; ce n'eſt pas que Dieu ne nous ſoit tres-preſent: Mais c'eſt que les nuages de nôtre concupiſcence nous le cachent : *caligo nos noſtræ corruptionis obſcurat.* Car en d'autres endroits il compare, aprés ſaint Auguſtin, la lumiere de Dieu, qui eſt Dieu même, à la lumiere du ſoleil qui nous environne, & que nous ne voyons point lorſque nous ſommes aveugles, ou que nous fermons les yeux, à cauſe que ſon éclat nous ébloüit : *In ſole oculos clauſos tenemus.*

Saint Auguſtin paſſe encore plus avant que ſaint Grégoire ſon fidele diſciple. Car quoiqu'il demeure d'accord qu'on ne connoît preſentement Dieu que d'une maniere fort imparfaite ; il aſſure cependant en pluſieurs endroits, que Dieu nous eſt plus connu que les choſes que nous nous imaginõs le mieux connoître. *Celui qui a fait toutes choſes*, dit-il, *eſt plus proche de nous que les choſes mêmes qu'il a faites : car c'eſt en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être. La plûpart des choſes qu'il a faites,*

Propinquior nobis qui fecit, quàm multa quæ facta ſunt. In illo enim vivimus, movemur & ſumus.

Iſtorum autem pleraque remota ſunt à mente noſtra propter diſſimilitudinem ſui generis.

ne ſont point proportionnées à nôtre eſprit, parce qu'elles ſont corporelles & d'un genre d'être diſtingué de lui. Et plus bas. *Ceux qui ont connu les ſecrets de la nature, ſont condamnez avec juſtice dans le Livre de la Sageſſe; car s'ils ont pû pénetrer ce qu'il y a de plus caché aux hommes, avec combien plus de facilité pourroient-ils découvrir l'auteur & le Souverain de l'Univers? Les fondemens de la terre ſont cachez à nos yeux: mais celui qui a jetté ces fondemens, eſt tout proche de nos eſprits.* C'eſt pour cela que ce ſaint Docteur croit mêmes que celui qui a la charité, connoît mieux Dieu qu'il ne connoît ſon frere: *Ecce*, dit-il, *jam poteſt notiorem Deum habere quàm fratrem. Plane notiorem, quia præſentiorem: notiorem, quia interiorem: notiorem quia certiorem.* Je n'apporte pas d'autres preuves du ſentiment de ſaint Auguſtin. Si l'on en ſouhaite, l'on en trouvera de toutes ſortes dans la ſçavante Collection qu'en a faite Ambroiſe Victor, dans le ſecond volume de la Philoſophie Chrêtienne.

Rectè culpantur in libro ſapientiæ inquiſitores hujus ſæculi. Si enim tantum, *inquit*, potuerunt valere ut poſſent æſtimare ſæculum, *quomodo ejus Dominum, non faciliùs invenerunt? Ignota enim ſunt fundamenta oculis noſtris: & qui fundavit terram, propinquat mentibus noſtris.* De Gen. ad litt. l. 5. ch. 16. *De Trinitate*, lib. 8. ch. 8.

Mais pour revenir au paſſage de ſaint

Jean : *Deum nemo vidit unquam.* Je croi que le deſſein de l'Evangeliſte, lorſqu'il aſſure qu'on n'a jamais vû Dieu, eſt de faire remarquer la difference qu'il y a entre l'ancien Teſtament & le nouveau : entre JESUS-CHRIST, & les Patriarches & les Prophetes, deſquels il eſt écrit qu'ils ont vû Dieu. Car Jacob, Moïſe, Iſaïe, & les autres, n'ont vû Dieu que des yeux du corps, & ſous une forme étrangere : ils ne l'ont point vû en lui-même : *Deum nemo vidit unquam.* Mais le Fils unique du Pere qui eſt dans ſon ſein, nous a inſtruits de ce qu'il a vû : *Vnigenitus qui eſt in ſinu Patris : ipſe enarravit.*

OBJECTION.

Saint Paul écrivant à Timothée, dit que Dieu habite une lumiere inacceſſible, que perſonne ne l'a jamais vû, & même que perſonne ne le peut voir. Si la lumiere de Dieu eſt inacceſſible, on ne peut voir en elle toutes choſes.

Réponse.

Saint Cyrille d'Alexandrie sur ces paroles de saint Jean: *Erat lux vera* S. Aug. Tr. 14. sur saint Jean. S. Greg. ch. 27. sur le ch. 28. de Job.

Saint Paul ne peut être contraire à saint Jean, qui nous assure que JESUS-CHRIST est la vraye lumiere qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde. Car l'esprit de l'homme, que plusieurs Peres * appellent lumiere illuminée ou éclairée, *lumen illuminatum*, n'est éclairée que de la lumiére de la sagesse eternelle, que les mêmes Peres appellent pour cela lumiere qui éclaire, *lumen illuminans*. David nous exhorte de nous approcher de Dieu pour en être éclairez: *Accedite ad eum, & illuminamini*. Mais comment en pouvons-nous être éclairez, si nous ne pouvons pas voir la lumiere par laquelle nous devons être éclairez? Ainsi, quand saint Paul dit que cette lumiere est inaccessible, il entend à l'homme * charnel qui ne rentre point en lui-même pour la contempler. Ou s'il parle de tous les hommes, c'est qu'il n'y en a point qui ne soit détourné de la contemplation parfaite de la verité, à cause que nôtre corps trouble sans cesse l'attention de nôtre esprit.

* *Inaccessibilem dixit, sed omni homini humana sapienti. Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores humanitatis nomine notare solet.* S. Greg. in cap. 28. Job.

OBJECTION.

Dieu répondant à Moyſe qui ſouhaitoit de le voir, lui dit : *Vous ne pouvez me voir en face, car l'homme ne pourra me voir & vivre.* NON *videbit me homo & vivet.*

Reponſe.

Il eſt évident que le ſens litteral de ce paſſage n'eſt point contraire à ce que j'ai dit juſqu'ici : car je ne pretens pas qu'on puiſſe voir Dieu en cette vie, de la maniere dont Moïſe ſouhaitoit de le voir. Je répons cependant, qu'il faut mourir pour voir Dieu : car l'ame s'unit à la verité, à proportion qu'elle ſe détache du corps : C'eſt une verité à laquelle on ne penſe point aſſez. Ceux qui ſuivent les mouvemens de leurs paſſions, ceux qui ont l'imagination ſalie par la joüiſſance des plaiſirs, ceux qui ont augmenté l'union & la correſpondance de leur eſprit avec leur corps; en un mot *ceux qui vivent*, ne peuvent voir Dieu : car ils ne peuvent rentrer

Sapientia non invenitur in terra ſuaviter viventium. Job. 18.

tous les liens qui rendent les autres esclaves du corps & de la grandeur sensible, peuvent découvrir une infinité de veritez, & voir cette sagesse qui est *cachée aux yeux de tous les vivans*. Ils cessent en quelque maniere de vivre lorsqu'ils rentrent dans eux-mêmes. Ils quittent le corps lorsqu'ils s'approchent de la verité. Car l'esprit de l'homme est tellement situé entre Dieu & les corps, qu'il ne peut quitter les corps, sans s'approcher de Dieu; de même qu'il ne peut courir aprés eux sans s'éloigner de lui. Mais parce qu'avant la mort on ne peut quitter entierement le corps, j'avouë qu'on ne peut aussi avant ce tems s'unir parfaitement a Dieu. On peut maintenant, selon saint Paul, voir Dieu confusément & comme en un miroir, mais on ne le peut voir facéà face: *Non videbit me homo, & vivet.* Cependant on le peut voir *ex parte*, c'est à dire confusément & imparfaitement.

Absconditа est ab oculis omnium viventium. Job. 28. 21.

Videmus nunc per speculum in anigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte. 1. Cor. ch. 13.

Il ne faut pas s'imaginer que la *vie* soit égale dans tous les *hommes vivans*, ni qu'elle consiste dans un point indivisible. La domination du corps sur

l'esprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connoissance de la verité, est capable du plus & du moins. L'ame n'est pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par ses sentimens, ni à ceux vers lesquels elle se porte par ses passions; & il y a des personnes qui mortifient tellement en eux la concupiscence des plaisirs & celle de l'orgueil qu'ils ne tiennent presque plus ni à leur corps ni au monde; ainsi ils sont comme *morts*. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtioit son corps & le réduisoit en servitude, & il s'étoit tellement humilié & aneanti, qu'il ne pénsoit plus au monde, & que le monde aussi ne songeoit plus à lui : car le monde étoit mort & crucifié pour lui, comme il étoit mort & crucifié pour le monde. Et c'est pour cela, dit saint Grégoire, qu'il étoit si sensible à la verité, & si disposé à recevoir ces lumieres divines qui sont renfermées dans ses Epîtres, lesquelles toutes éclatantes qu'elles soient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs sens & leurs passions. Car, comme il le dit lui-

Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, stultitia enim

même, *l'homme charnel & ſenſible ne peut comprendre les choſes ſpirituelles*; parce que la ſcience du monde, le goût du ſiecle, le bel eſprit, la délicateſſe, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle nous vivons pour le monde, & le monde vit pour nous, communique à nôtre eſprit une ſtupidité & une inſenſibilité effroyable à l'égard de toutes les veritez, qu'on ne comprend parfaitement que dans le ſilence de ſes ſens & de ſes paſſions.

eſt illi. 1. Cor. ch. 2. 14. *Ad Moyſen dicitur, non videbit me homo & vivet; ac ſi aperte diceretur: Nullus unquam Deum ſpiritaliter videt qui mundo carnaliter vivit.* S. Gregoire ſur le ch. 28. de Job. ch. 28.

Il faut donc ſouhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui eſt le ſommeil myſterieux durant lequel tous nos ſens exterieurs étant aſſoupis, nous pouvons écouter la voix de la verité interieure, qui ne ſe fait entendre que dans le ſilence de la nuit, lorſque les tenebres nous cachent les objets ſenſibles, & que le monde eſt comme mort à nôtre égard. *C'eſt ainſi*, dit ſaint Grégoire, *que l'Epouſe avoit écouté la voix de ſon Epoux dans le ſommeil, lorſqu'elle diſoit: je dors & mon cœur veille. Ie dors au dehors, mais mon cœur veille au dedans: parce que n'ayant*

Digitized by Google

point de vie ni de ſentiment par rapport aux objets viſibles, je deviens extrémement ſenſible à la voix de la verité intérieure qui me parle dans le plus ſecret de ma raiſon. HINC *eſt quod ſponſa in canticis canticorum ſponſi vocem quaſi per ſomnium audierat, quæ dicebat : Ego dormio, & cor meum vigilat. Ac ſi diceret, dum exteriores ſenſus ab hujus vitæ ſollicitudinibus ſopio, vacante mente, vivacius interna cognoſco. Foris dormio, ſed intus cor vigilat : quia dum exteriora quaſi non ſentio, interiora ſolerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per ſomnium loquitur Deus.* Morales de ſaint Grégoire ſur le chap. 33. de Job.

ECLAIRCISSEMENT sur le Chapitre septiéme de la seconde Partie du troisiéme Livre.

Où je prouve

Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame.

J'Ai dit en quelques endroits, & mêmes je croi avoir suffisamment prouvé dans le troisiéme Livre de la Recherche de la Verité, que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame, mais seulement *conscience* ou sentiment interieur; & qu'ainsi nous la connoissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étenduë. Cela me paroissoit si évident, que je ne

croiois pas qu'il fût neceſſaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Deſcartes, qui dit poſitivement: *Que la nature de l'eſprit eſt plus connue que celle de toute autre choſe*, a tellement préoccupé quelques-uns de ſes diſciples, que ce que j'en ai écrit n'a ſervi qu'à me faire paſſer dans leur eſprit pour une perſonne foible, qui ne peut ſe prendre & ſe tenir ferme à des veritez abſtraites incapable de ſoulager & de retenir l'attention de ceux qui les conſiderent.

Réponſe aux cinquiémes Objections contre la ſeconde Meditation vers la fin.

J'avouë que je ſuis extrémement foible, ſenſible, groſſier, & que mon eſprit dépend de mon corps en tant de manieres que je ne puis les exprimer. Je le ſçai, je le ſens; & je travaille inceſſamment à augmenter cette connoiſſance que j'ai de moi-même. Car, ſi l'on ne peut s'empêcher d'être miſerable, du moins faut-il le ſçavoir & le ſentir: du moins faut-il s'humilier à la vûë de ſes miſeres interieures, & reconnoître le beſoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort, qui jette le trouble & la confuſion dans toutes les facultez de l'ame.

Digitized by Google

Cependant la queſtion dont il s'agit eſt tellement proportionnée à l'eſprit, que je ne voi pas qu'il ſoit beſoin d'une grande application pour la réſoudre : & c'eſt pour cela que je ne m'y étois pas arrêté. Car je croi pouvoir dire que l'ignorance, où ſont la plûpart des hommes à l'egard de leur ame, de ſa diſtinction d'avec le corps, de ſa ſpiritualité, de ſon immortalité & de ſes autres proprietez, ſuffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & diſtincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il ſuffit de conſulter l'idée qui le repréſente pour reconnoiſtre les modifications dont il eſt capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, quarré, en repos, en mouvement. Nous concevons ſans peine qu'un quarré ſe peut diviſer en deux triangles, deux parallelogrammes, deux trapézes. Lors qu'on nous demande, ſi quelque choſe appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, nous n'héſitons pas ſur ce que nous avons à répondre : Parce que l'idée de l'étenduë

étant claire, on voit ſans peine & de ſimple vûë ce qu'elle renferme & ce qu'elle exclut.

Mais nous n'avons point, ce me ſemble d'idée de nôtre eſprit, qui ſoit telle que nous puiſſions découvrir en la conſultant, les modifications dont il eſt capable. Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur, nous ne pourrions point ſçavoir ſi l'ame ſeroit, ou ne ſeroit pas capable d'en ſentir. Si un homme n'avoit jamais mangé de melon, ſouffert de douleur, vû de rouge ou de bleu, il auroit beau conſulter l'idée prétenduë de ſon ame, il ne découvriroit jamais diſtinctement en elle, ſi l'ame ſeroit ou ne ſeroit pas capable de tels ſentimens ou de telles modifications. Je dis plus, quoi qu'on ſente actuellement de la douleur, ou qu'on voye de la couleur; on ne peut découvrir de ſimple vûë, ſi ces qualitez appartiennent à l'ame. On s'imagine que la douleur eſt dans le corps à l'occaſion duquel on la ſouffre, & que la couleur eſt répanduë ſur la ſurface des objets, quoi que l'on conçoive tres-clairement

que ces objets ſont diſtinguez de ſon ame.

Pour s'aſſurer ſi les qualitez ſenſibles ſont, ou ne ſont pas, des manieres d'être de l'eſprit, on ne conſulte point l'idée prétenduë de l'ame : Les Carteſiens même conſultent au contraire l'idée de l'étenduë, & ils raiſonnent ainſi. La chaleur, la douleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étenduë : car l'étenduë n'eſt capable que de differentes figures & de differens mouvemens. Or il n'y a que deux genres d'êtres des eſprits & des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualitez ſenſibles appartiennent à l'eſprit.

Puiſqu'on eſt obligé de conſulter l'idée qu'on a de l'étenduë, pour découvrir ſi les qualitez ſenſibles ſont des maniéres d'être de ſon ame ; n'eſt-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame ? Autrement s'aviſeroit-on jamais de prendre ce détour ? Lors qu'un Philoſophe veut découvrir, ſi la rondeur appartient à l'étenduë, conſulte-t-il l'idée de l'ame ou quelqu'autre idée que celle de l'étenduë ? Ne voit-il pas clai-

rement dans l'idée même de l'étenduë, que la rondeur en eſt une modification: & ne ſeroit-il pas extravagant ſi pour s'en éclaircir il raiſonnoit ainſi. Il n'y a que de deux ſortes d'êtres, des eſprits & des corps. La rondeur n'eſt pas la maniere d'être d'un eſprit. Donc c'eſt la maniere d'être d'un corps.

On découvre donc de ſimple vûë, ſans raiſonnement & par la ſeule application de l'eſprit à l'idée de l'étenduë, que la rondeur & toute autre figure eſt une modification qui appartient au corps, & que le plaiſir, la douleur, la chaleur, & toute autre qualité ſenſible, n'en ſont point des modifications. On ne peut faire de demande ſur ce qui appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, à laquelle on ne puiſſe répondre facilement, promptement, hardiment, par la ſeule conſideration de l'idée qui la repreſente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire ſur ce ſujet. Car ceux qui diſent que la matiere peut penſer, ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cauſe qu'elle eſt étenduë: ils demeurent d'accord que l'étenduë, préciſement comme telle,

le, ne peut penſer.

Mais on ne convient point de ce qu'on doit croire de l'ame & de ſes modifications. Il y a des perſonnes qui penſent que la douleur & la chaleur, ou pour le moins la couleur ne lui appartient pas. On ſe rend même ridicule parmi quelques Carteſiens, ſi l'on dit que l'ame devient actuellement bleuë, rouge, jaune: & qu'elle eſt teinte des couleurs de l'arc-en-ciel, lorſqu'elle le conſidere. Il y a bien des perſonnes qui doutent, & encore plus qui ne croyent pas que, lorſqu'on ſent une charogne, l'ame devienne formellement puante; & que la ſaveur du ſucre, du poivre, du ſel ſoit quelque choſe qui lui appartienne à elle-même. Où eſt donc l'idée claire de l'ame, afin que les Carteſiens la conſultent; & qu'ils s'accordent tous ſur le ſujet, où les couleurs, les ſaveurs, les odeurs, ſe doivent rencontrer?

Mais, quand les Carteſiens s'accorderoient ſur ces difficultez, on ne pourroit conclure de leur accord, qu'ils auroient une idée claire de l'ame. Car s'ils s'accordent enfin, que c'eſt elle qui eſt

actuellement verte ou rouge, lors qu'on voit du vert & du rouge, ce ne sera que par de grands raisonnemens qu'ils le concluront : ils ne le verront jamais d'une simple vûë : ils ne le découvriront jamais en consultant l'idée prétenduë de l'ame, mais plûtôt en consultant celle du corps. Ils n'assureront que les qualitez sensibles appartiennent à l'ame, que parce qu'elles n'appartiennent point à l'étenduë, dont ils ont une idée claire, Jamais ils ne convaincront sur cela ceux, qui ayant l'esprit petit, sont incapables de perceptions composées ou de raisonnemens, ou plûtôt ceux qui ne s'arrêtent point à considerer l'idée claire du corps, & qui confondent toutes choses. Il y aura toûjours des païsans, des femmes, & des enfans, & peut-être des Sçavans & des Docteurs qui en douteront. Mais les femmes & les enfans, les sçavans & les ignorans, les plus éclairez & les plus stupides, conçoivent sans peine par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, qu'elle est capable de toute sorte de figures. Ils comprennent clairement que l'étenduë n'est pas capable de douleur, de saveur,

d'odeur, ni d'aucun sentiment, lorsqu'ils consultent fidellement & avec application l'idée seule qui la représente : car il n'y a aucune qualité sensible renfermée dans l'idée qui représente l'étenduë.

Il est vrai qu'ils peuvent douter si le corps est ou n'est pas capable de sentiment, ou de recevoir quelque qualité sensible : Mais c'est qu'ils entendent par le corps quelque autre chose que de l'étenduë ; & qu'ils n'ont point d'idée claire du corps pris en ce sens. Mais lors que M. Descartes, ou les Cartésiens à à qui je parle, assurent que l'on connoist mieux l'ame que le corps, ils n'entendent par le corps que l'étenduë. Comment donc peuvent-ils soûtenir que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps : puisque l'idée du corps ou de l'étenduë est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclud : & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent.

On connoit, disent ces Philosophes

Au lieu que je viens de citer.

aprés M. Deſcartes, *la nature d'une ſubſtance d'autant plus diſtinctement que l'on en connoiſt davantage d'attributs. Or il n'y a point de choſe dont on connoiſſe tant d'attributs que de nôtre eſprit; parce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choſes, on en peut autant compter dans l'eſprit, de ce qu'il les connoît. Et partant ſa nature eſt plus connuë que celle de toute autre choſe.*

Mais, qui ne voit qu'il y a bien de la difference entre connoître par idée claire & connoître par *conſcience*? Quand je connois que 2 fois 2 ſont 4, je le connois tres clairement: mais je ne connois point clairement ce qui eſt en moi qui le connoît. Je le ſens, il eſt vrai je le connois par conſcience ou ſentiment interieur: Mais je n'en ai point d'idée claire, comme j'en ai des nombres, entre leſquels je puis découvrir clairement les rapports. Jé puis *compter* qu'il y a dans mon eſprit trois propriétez, celle de connoître que 2 fois 2 ſont 4, celle de connoître que 3 fois 3 ſont 9, & celle de connoître que 4 fois 4 ſont 16, Et ſi on le veut méme, ces trois proprietez ſeront différentes entr'elles, & je pourrai ainſi compter en moi une in-

finité de propriétez : Mais je nie qu'on connoiſſe *clairement* la nature des choſes que l'on peut *compter*.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être, & que l'on en connoît la nature, lorſque l'on peut le comparer avec les autres dont on a auſſi une idée claire, ou pour le moins lorſqu'on peut comparer entr'elles les modifications dont cet être eſt capable. On a des idées claires des nombres, & des parties de l'étenduë, parce qu'on peut comparer ces choſes entr'elles. On peut comparer 2. avec quatre, quatre avec ſeize, & chaque nombre avec tout autre : on peut comparer un quarré avec un triangle, un cercle avec une ellipſe, un quarré & un triangle avec tout autre quarré & tout autre triangle, & l'on peut ainſi découvrir clairement les rapports qui ſont entre ces figures & entre ces nombres. Mais on ne peut comparer ſon eſprit avec d'autres êtres, pour en reconnoître clairement quelque rapport : on ne peut même comparer les manieres d'être de l'eſprit entr'elles. On ne peut découvrir clairement le rapport qui eſt entre le plaiſir & la douleur, la chaleur

& la couleur, ou, pour ne parler que des manieres d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui eſt entre le vert & le rouge, le jaune & le violet, ni même entre le violet & le violet. L'on ſent bien que l'un eſt plus couvert ou plus éclatant que l'autre : Mais on ne ſçait point avec évidence ni de combien, ni ce que c'eſt qu'être plus couvert & plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'ame, ni de ſes modifications : & quoique je voye ou que je ſente les couleurs, les ſaveurs, les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connois point par idée claire ; puiſque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Il eſt vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les ſons : que l'octave par exemple eſt double, la quinte comme 3 à 2. la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connoître ces rapports par le ſentiment que j'en ai. Si je ſçai que l'octave eſt double, c'eſt que j'ai appris par expérience qu'une même corde donne l'octave, lorſque l'ayant pincée toute entiere, on la pince enſuite aprés l'avoir diviſée en deux parties é-

gales : c'eſt que je ſçai que le nombre des vibrations eſt double en tems égal, ou quelque choſe de ſemblable : c'eſt que les tremblemens de l'air, les vibrations de la corde, & la corde même, ſont des choſes que l'on peut comparer par des idées claires ; & qu'on connoît diſtinctement les rapports qui peuvent être entre la corde & ſes parties, comme auſſi entre les vîteſſes de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les ſons en eux-mêmes, ou entant que qualitez ſenſibles & modificatiõs de l'ame ; on ne peut de cette maniere en recõnoître les raports. Et quoique les Muſiciens diſtinguent fort bien les differentes conſonances, ce n'eſt point qu'ils en diſtinguent les rapports par des idées claires. C'eſt l'oreille ſeule qui juge chez eux de la difference des ſons ; la raiſon n'y connoît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par l'idée claire, ou autrement que par ſentiment. Les Muſiciens mêmes n'ont donc point d'idée claire des ſons, en tant que ſentimens ou modifications de l'ame. Et par conſequent on ne conçoit point l'ame ni ſes

modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment interieur.

De plus on ne sçait point en quoi consistent les dispositions de l'ame qui la rendent plus promte à agir & à se représenter les objets. On ne peut pas même concevoir en quoi de telles dispositions pourroient consister. Je dis plus, on ne peut par la raison s'assurer positivement, si l'ame seule séparée du corps, ou considerée sans rapport au corps, est capable d'habitudes & de mémoire. Mais comment pouvons-nous ignorer ces choses, si la nature de l'ame est plus connuë que celle du corps? On voit sans peine en quoi consiste la facilité, que les esprits animaux ont à se répandre dans les nerfs, dans lesquels ils ont déja coulé plusieurs fois ou pour le moins on découvre sans peine que les tuiaux des nerfs s'élargissant, & leurs fibres se couchant d'une certaine façon, les esprits peuvent aisément s'y insinuer. Mais, que peut-on concevoir qui soit capable d'augmenter la facilité de l'ame pour agir ou pour penser? Pour moi j'avouë que je n'y comprens rien.

Je

Je ne puis m'éclairer ſur cela, quoique j'aye un ſentiment tres-vif de cette facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines penſées : Et ſi je n'avois des raiſons particulieres qui me portent à croire que j'ai en effet de telles diſpoſitions, quoique je ne les connoiſſe point en moi ; je jugerois qu'il n'y a point dans mon ame ni d'habitude ni de mémoire ſpirituelle. Mais enfin puiſqu'on héſite ſur cela, c'eſt une marque certaine qu'on n'eſt pas ſi éclairé qu'on le dit : car le doute ne s'accommode pas avec l'évidence & les idées claires.

Eccle.ch. 9. 1.

Il eſt certain que l'homme le plus éclairé ne connoît point avec évidence, s'il eſt digne d'amour ou de haine, comme parle le Sage. Le ſentiment intérieur qu'on a de ſoi-même, ne peut rien aſſurer ſur cela. Saint Paul dit bien que ſa conſcience ne lui reproche rien : mais il n'aſſure pas pour cela qu'il ſoit juſtifié. Il aſſure au contraire que cela ne le juſtifie pas, & qu'il n'oſe pas ſe juger lui-même, parce que celui qui le juge, c'eſt le Seigneur. Mais comme l'on a une idée claire de l'ordre, ſi l'on avoit auſſi

S. Neque meipſum judico. Nihil enim mihi conſcius ſum : ſed non in hoc juſtificatus ſum, qui autem judicat me, Dominus eſt, 1. Cor. ch. 4. 4.

Ioan. 13. 37.

une idée claire de l'ame par le ſentiment intérieur qu'on a de ſoi-même, on connoîtroit avec évidence ſi elle ſeroit conforme à l'ordre; on ſçauroit bien ſi l'on eſt juſte ou non, on pourroit mêmes connoiſtre exactement toutes ſes diſpoſitions intérieures au bien & au mal, lorſqu'on en auroit le ſentiment. Mais ſi l'on pouvoit ſe connoître tel qu'on eſt, on ne ſeroit pas ſi ſujet à la préſomption. Et il y a bien de l'apparence que ſaint Pierre n'auroit point dit à ſon Maître qu'il alloit bien-tôt renier : *Pourquoi ne puis-je pas vous ſuivre maintenant : je donnerai ma vie pour vous. Animam meam pro te ponam.* Car ayant ſentiment interieur de ſes forces & de ſa bonne volonté, il auroit pû voir avec évidence, s'il auroit eû en lui-même la force ou le courage de vaincre la mort, ou plûtôt les inſultes d'une ſervante & de quelques valets.

Si la nature de l ame eſt plus connuë que celle de toute autre choſe ; ſi l'idée que l'on en a, eſt auſſi claire que celle qu'on a du corps: je demande ſeulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens

qui la confondent avec lui ? Eſt-il poſſible de confondre deux idées claires entiérement différentes ? Faiſons juſtice à tout le monde. Ceux qui ne ſont pas de nôtre ſentiment, ſont raiſonnables auſſi-bien que nous : ils ont les mêmes idées des choſes ; ils participent à la même Raiſon. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous diſtinguons ? Ont ils jamais confondu en d'autres occaſions les choſes dont ils ont des idées claires. Ont-ils jamais confondu deux nombres differens? Ont-ils jamais pris le quarré pour le cercle ? Neanmoins l'ame eſt plus différente du corps que le quarré ne l'eſt du cercle : car ce ſont des ſubſtances qui ne conviennent en aucune choſe, & cependant ils les confondent. C'eſt donc qu'il y a quelque difficulté à reconnoître leur différence. C'eſt que cela ne ſe découvre pas d'une ſimple vûë, & qu'il faut raiſonner pour conclure que l'une n'eſt pas l'autre. C'eſt qu'il faut conſulter avec application l'idée de l'étenduë, & reconnoiſtre que l'étenduë n'eſt point une maniére d'être du corps,

mais le corps même, puiſqu'elle nous eſt repréſentée comme une choſe ſubſiſtante, & comme le principe de tout ce que nous concevons clairement dans les corps; & qu'ainſi les maniéres dont le corps eſt capable, n'ayant aucun rapport aux qualitez ſenſibles, il faut que le ſujet de ces qualitez, ou plûtôt l'être dont ces qualitez ſont des maniéres, ſoit bien différent du corps. Il eſt néceſſaire de faire de ſemblables raiſonnemens pour s'empêcher de confondre l'ame avec le corps. Mais ſi l'on avoit une idée claire de l'ame, comme l'on en a une du corps, certainement on ne ſeroit point obligé de prendre tous ces détours pour la diſtinguer de lui : cela ſe découvriroit d'une ſimple vûë, & avec autant de facilité que l'on reconnoit que le quarré n'eſt pas le cercle.

Je ne m'arrête pas à prouver plus au long que l'on ne connoît point l'ame ni ſes modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on ſe conſidére ſoi-même, on le reconnoît ſuffiſamment : & je n'ajoûte ceci à ce que j'en avois déja dit dans la *Recherche*,

de la Verité, que parce que quelques Cartéſiens y avoient trouvé à redire. Si cela ne les ſatisfait pas, j'attendrai qu'ils me faſſent reconnoître cette idée claire que je n'ai pû trouver en moi, quelqu'effort que j'aye fait pour la découvrir.

ECLAIRCISSEMENT
Sur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme Partie du troiſiéme Livre.

Des termes vagues & généraux qui ne ſignifient rien : Comment on les diſtingue des autres.

AFIN de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits ; que l'on ne rend point raiſon des choſes, lorſqu'on les explique par des termes de Logique & par des idées générales ; il ſuffit de faire reflexion, que tout ce qui exiſte, ſe réduiſant à l'être ou aux manieres d'être, tout terme qui ne ſignifie aucune de ces choſes, ne ſignifie rien, & que tout terme qui ne ſignifie aucune de ces choſes diſtinctement & en particulier, ne ſignifie rien

Digitized by Google

de distinct. Cela me paroît tres-évident, mais ce qui est évident en soi, n'est pas tel pour tout le monde. L'on est accoûtumé à se payer de mots, & à en payer les autres. Tous les termes qui ne blessent point l'oreille, ont cours parmi les hommes ; & la verité entre si peu dans le commerce du monde, que ceux qui parlent ou qui écoutent, n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole est le plus grand des talens, le langage d'imagination est le plus seur des moyens, & une mémoire remplie de termes incomprehensibles paroîtra toûjours avec éclat, quoique les Carteſiens en puissent dire.

Quand les hommes aimeront uniquement la verité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent ; ils examineront avec soin ce qu'ils entendent ; ils rejetteront avec mépris les termes vuides de sens, & ils s'attacheront seulement aux idées claires. Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la verité ? Ce sera lorsqu'ils ne dépendront plus de leur corps, qu'ils n'auront plus de rapport nécessaire aux objets sensibles, qu'ils ne se corrom-

pront plus les uns les autres, & qu'ils consulteront fidélement le maître qui les éclaire dans le plus secret de leur raison : mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

Cependant tous les hommes ne sont pas également indifferens pour la verité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans reflexion, qui les reçoivent sans discernement, & qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche : il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la verité, & pour en convaincre les autres. Et c'est principalement à ceux ci que je parle ; car c'est à leurs instances que j'ay pris la résolution de faire ces remarques.

Je dis donc que tout ce qui est, soit qu'il existe actuellement ou non, & par consequent tout ce qui est intelligible, se reduit à l'être & à la maniére de l'être. Par l'être j'entens ce qui est absolu, ou ce qui se peut concevoir seul & sans rapport à autre chose. Par les maniere de l'être j'entens ce qui est relatif, ou ce qui ne se peut concevoir seul. Or il y a deux especes de manieres d'être : les unes consistent dans le rap-

port des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout : les autres consiſtent dans le rapport d'une choſe à une autre qui ne fait point partie d'un même tout. La rondeur de la cire eſt une maniére d'être de la premiére eſpece, parce que ſa rondeur conſiſte dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de ſa ſurface à celle qui en eſt le centre. Le mouvement ou la ſituation de la cire eſt une maniére d'être de la ſeconde eſpéce ; car elle conſiſte dans le rapport qu'a la cire aux corps qui l'environnent. Je ne parle pas du mouvement pris pour la force mouvante : car il eſt clair que cette force n'eſt point & ne peut être une maniére d'être des corps, puiſque de quelque maniére qu'on les conçoive modifiez, on ne les peut concevoir comme une force mouvante.

S'il eſt certain, que tout ce qui eſt intelligible ſe réduit aux êtres ou aux maniéres d'être, il eſt évident que tout terme qui ne ſignifie aucune de ces choſes, ne ſignifie rien, & que tout terme qui ne ſignifie point un tel être ou une telle maniére d'être, eſt un terme

obſcur & confus. Et par conſequent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous diſent ni ce que nous leur diſons, ſi nous n'avons des idées diſtinctes d'être ou de maniére d'être, leſquelles répondent à chacun des termes dont ils ſe ſervent, ou dont nous nous ſervons nous-mêmes.

Neanmois je demeure d'accord qu'on peut, & mêmes qu'on eſt quelquefois obligé de ſe ſervir de termes qui ne réveillent point directement d'idées diſtinctes. On le peut, parce qu'il n'eſt pas toûjours néceſſaire de mettre la définition en la place du défini, & que l'on ſe ſert utilement d'expreſſions abregées, quoique confuſes en elles-mêmes. Et l'on y eſt contraint, lorſqu'on eſt obligé de parler des choſes dont on n'a point d'idée claire, & que l'on ne connoît que par le ſentiment intérieur qu'on a de ſoi-même, comme lorſqu'on parle de l'ame & de ſes modifications. Il faut ſeulement obſerver de ne point ſe ſervir de termes obſcurs & équivoques, lorſqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle, en peuvent prendre une fauſſe idée. Ces cho-

Digitized by Google

ſes s'entendront mieux par quelque exemple.

Il eſt plus clair de dire que Dieu a créé le monde pâr ſa volonté, que de dire, qu'il l'a créé par ſa *puiſſance*. Ce dernier mot eſt un terme de Logique: il ne réveille point dans l'eſprit d'idée diſtincte & particuliere, & il donne lieu de s'imaginer que la puiſſance de Dieu peut être autre choſe que l'efficace de ſa volonté. On parle plus clairement, lorſqu'on dit que Dieu pardonne aux pecheurs en JESUS-CHRIST, que ſi l'on diſoit abſolument, que Dieu leur pardonne par ſa *clemence* & ſa *miſericorde*. Ces termes ſont équivoques; ils donnent quelque ſujet de penſer que la clémence de Dieu eſt peut-être contraire à ſa juſtice: que le peché peut demeurer impuni: que la ſatisfaction de JESUS-CHRIST n'eſt point néceſſaire, & autres choſes ſemblables.

On ſe ſert ſouvent de ces termes vagues & dont la ſignification n'eſt point préciſe, lorſqu'on parle des perfections divines: Et cela ne ſe doit point condamner, car l'exactitude philoſophique n'eſt pas toûjours néceſſaire. Mais par

une ſtupidité & une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expreſſions générales, & l'on en tire tant de fauſſes conſéquences, qu'encore que tous les hommes ayent la même idée de Dieu, & qu'ils le conſidérent tous comme un être infiniment parfait; Néanmoins il n'y a preſque point d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le tems de l'idolatrie, & l'on en parle même ſouvent d'une maniére fort indigne : tout cela faute de comparer ſerieuſement les choſes que l'on en dit, avec l'idée qui le repteſente, ou plûtôt avec lui-même.

Mais c'eſt principalement dans les matiéres de Phyſique qu'on abuſe des termes vagues & généraux, qui ne réveillent point d'idées diſtinctes d'être, ou de maniéré d'être. Par exemple, lorſqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *peſanteur*, qu'ils s'élevent par leur *legereté*, qu'ils ſe meuvent par leur *nature*, qu'ils changent ſucceſſivement de *formes*, qu'ils agiſſent par leurs *vertus*, *qualitez*, *facultez*, &c. on ſe ſert de termes qui ne ſignifient rien, & toutes

ces propoſitions ſont abſolument fauſſes dans le ſens que la plûpart des Philoſophes leur donnent. Il n'y a point de *centre* au ſens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *peſanteur*, de *forme*, de *nature* & d'autres ſemblables, ne réveillent point l'idée ni d'un être ni d'une maniere d'être. Ce ſont des termes vuides de ſens, & que les perſonnes ſages doivent éviter. *Scientia inſenſati inenarrabilia verba*, dit l'Ecriture. Ces termes ne ſont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux ſçavans, & à faire croire aux ſtupides & aux libertins, que Dieu n'eſt point ſeul la vraïe cauſe de toutes choſes.

Il me ſemble que cela eſt certain & facile à concevoir. Cependant la plûpart des hommes parlent librement de toutes choſes, ſans ſe mettre en peine d'examiner, ſi les termes dont ils ſe ſervent, ont une ſignification claire & exacte. Il y a mêmes des Auteurs, qui ont compoſé pluſieurs volumes, dans leſquels il eſt plus difficile qu'on ne penſe, de remarquer quelqu'endroit où ils ayent entendu ce qu'ils ont écrit. Ainſi ceux qui liſent beaucoup, & qui écou-

tent avec respect les discours vagues & généraux de faux Sçavans, sont dans une ignorance tres-grossiére. Et je ne voi pas qu'ils s'en puissent délivrer, s'ils ne font, & s'ils ne renouvellent sans cesse la résolution de ne croire jamais personne sur sa parole, & avant que d'avoir attaché des idées distinctes aux termes les plus communs dont les autres se servent. Car ces termes ne sont point clairs, comme on se l'imagine ordinairement: Ils ne paroissent clairs qu'à cause de l'usage continuel qu'on en fait. On ne se défie nullement de tout ce qui est familier; & l'on croit toûjours bien comprendre ce qu'on dit, ou ce qu'on entend dire, lorsqu'on écoute ou que l'on dit des choses que l'on a dites cent fois, quoique peut-être on ne les ait jamais examinées.

ECLAIRCISSEMENT sur la Concluſion des trois premiers Livres.

Que les Medecins & les Directeurs nous ſont abſolument néceſſaires; mais qu'il eſt dangereux de les conſulter & de les ſuivre en pluſieurs occaſions.

CERTAINEMENT l'homme avant ſon péché, avoit toutes les choſes qui lui étoient néceſſaires pour conſerver ſon eſprit & ſon corps dans un état parfait ; il n'avoit beſoin ni de Directeur ni de Médecin: il conſultoit la verité intérieure comme la régle infaillible de ſon devoir ; & ſes ſens étoient ſi fidéles, qu'ils ne le trompoient jamais dans l'uſage qu'il

des consciences pour découvrir les engagemens & les dispositions de ceux qui les consultent.

Ce que j'ai dit pour la conclusion des trois premiers Livres de la Recherche de la Verité, a donné sujet à quelques personnes de s'imaginer que je prétendois, qu'afin de conserver sa santé & sa vie, l'on devoit suivre ses sens & ses passions en toutes choses; & que pour s'instruire de son devoir, il étoit inutile de consulter les autres hommes, puisque nous avons pour maître la Sagesse eternelle, qui nous parle clairement dans le plus secret de nôtre raison. Et quoique je n'aye point dit, ni même pensé, que les Médecins & les Directeurs fussent inutiles; certaines personnes promtes à juger & à conclure, se sont persuadées que c'étoit assez mon sentiment, à cause peut-être, que c'étoit le leur; & qu'ils ne considérent point tant l'homme comme il est présentement, que comme il étoit avant avant le peché. Voici donc à peu prés ce que je pense sur cette question.

On peut considérer l'homme en deux états, dans la santé & dans la maladie.

Si on le considére dans une parfaite santé, on ne peut, ce me semble, douter, que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, & l'expérience des Médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer querir un Médecin pour sçavoir combien pesant un homme peut porter, s'il doit manger du bois & des pierres, s'il peut se jetter dans un précipice : ses sens lui apprennent d'une maniére courte & inconteſtable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires. Et cela, suffit ce me semble, pour justifier ce que j'ai dit pour conclusion des trois premiers Livres.

Mais cela ne suffit pas pour justifier ce que j'ai pensé, & mêmes ce que j'ai dit ailleurs: *Que nos sens s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduisent à leur fin, d'une maniere si juste & si fidele qu'il semble que c'est à tort qu'on les accuse de corruption & de déreglement.* Car j'ai toûjours crû que la justesse, l'exactitude, l'ordre admirable qui se rencontre dans nos sentimens par rapport à la con[illegible]vation de

1. Liv. pag. 20.

se

la vie, n'eſt point une ſuite du peché, mais la premiere inſtitution de la nature.

On objecte que maintenant cet ordre eſt fort déréglé ; & que, ſi nous ſuivions nos ſens, non ſeulement nous mangerions ſouvent du poiſon, mais que nous prendrions preſque toûjours de la nourriture beaucoup plus que nous n'en pouvons digérer.

Mais à l'égard des poiſons, je ne penſe pas que nos ſens nous portaſſent jamais à en mangĕr ; & je croi que ſi par hazard nos yeux nous excitoient à en goûter, nous n'y trouverions pas une ſaveur propre à nous les faire avaler, pourvû néanmoins que ces poiſons fuſſent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre les poiſons tels qu'ils viennent naturellement, & des viandes empoiſonnées ; entre du poivre crud, & des viandes poivrées. Nos ſens nous portent à manger des viandes empoiſonnées, j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poiſons: je ne ſçai mémes s'ils nous portent à en goûter, pourvû que ces poiſons ſoient en l'état que

Dieu les a produits; car nos ſens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choſes, tel que Dieu l'a établi.

Je demeure auſſi d'accord, que nos ſens nous portent maintenant à manger avec excés de certains alimens: mais c'eſt qu'ils ne ſont point en leur état naturel. On ne mangeroit peut-être point trop de bled, ſi on le mouloit avec les dents qui ſont faites à ce deſſein. Mais on le moud & on le blutte; on le paîtrit & on le cuit, & mêmes quelquefois avec du lait, du beure, du ſucre: on le mange encore avec des confitures, & des ragouts de pluſieurs eſpéces, qui irritent l'appetit. Ainſi il ne faut pas s'étonner ſi nos ſens nous portent à des excés: lorſque la raiſon & l'expérience ſe ſont jointes enſemble pour les ſurprendre.

Il en eſt de même de la chair, elle fait horreur aux ſens, lorſqu'elle eſt cruë & pleine de ſang, comme on la voit aprés que l'animal eſt mort de lui-même. Mais les hommes ſe ſont aviſez de tuër les bêtes, d'en faire ſortir le ſang, d'en mettre cuire la chair, & de l'aſſaiſonner, & aprés cela ils accuſent leurs ſens de corruption & de dé-

ſordre. Puiſqu'ils ſe ſervent de leur raiſon, pour ſe préparer d'autres alimens que ceux que la nature leur fournit. J'avouë qu'il eſt néceſſaire qu'ils ſe ſervent auſſi de leur même raiſon pour ſe modérer dans leur repas: & ſi les cuiſiniers ont trouvé l'art de nous faire manger de vieilles ſavates en ragoût, nous devons auſſi faire uſage de nôtre raiſon, & nous défier de ces viandes falſifiées qui ne ſont point telles, que Dieu les a faites: car Dieu ne nous a donné des ſens que par rapport à l'ordre naturel des choſes.

Il faut encore obſerver que nôtre imagination & nos ſens ſont dans la défiance, lorſque nous prenons des alimens qui ne ſont point ordinaires. Car ſi un homme n'avoit jamais mangé ni vû manger d'un certain fruit, & qu'il en rencontrât, il auroit d'abord quelque averſion & quelque ſentiment de crainte en le goûtant: ſon imagination & ſes ſens ſeroient naturellement tres-attentifs au goût qu'il en reſſentiroit: quelque faim qu'il eût, il en mangeroit peu la premiere fois; & ſi ce fruit avoit quelque qualité dangereuſe, elle ne

manqueroit pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainſi ſa machine ſe diſpoſeroit de telle maniere, qu'il n'en mangeroit pas une autre fois : & l'horreur qu'il en auroit, s'exprimant ſenſiblement par l'air de ſon viſage, il empêcheroit mêmes les autres d'en manger. Tout cela ſe feroit, ou, ſe pourroit faire en lui ſans que la raiſon y eût part; car je ne parle point ici des ſecours que la raiſon & l'inſtruction peuvent donner. Mais, comme nos amis prennent de mauvaiſes nourritures, nous faiſons comme eux; car nous vivons d'opinion, & l'exemple nous raſſure. Nous n'examinons point l'effet que ces alimens produiſent en nous, & nous ne craignons point d'en prendre avec excés. Ainſi nos ſens n'ont point tant de part à cet excés que nous le croyons.

Il eſt vrai qu'il ſe peut faire, qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les perſonnes les plus attentives aux rapports de leurs ſens, mais cela eſt aſſurément fort rare. On ne doit pas conclure abſolument de ces cas particuliers, que nos ſens ſont tout corrompus, & qu'ils nous trompent ordinairemen

dans les choſes mêmes qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent nôtre goût, parce que nous en avons altéré l'organe par une nourriture qui n'eſt point naturelle, & dont nous nous ſervons ſouvent : car il eſt certain que les viandes de haut-goût, dont nous nous nourriſſons, bleſſent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de nôtre langue, & lui ôtent ſa délicateſſe & ſon diſcernement. L'exemple de ceux qui ne trouvent plus de goût que dans les ragoûts eſt une preuve de ce que je dis : car ſi nous ne trouvons point de ſaveur dans du bled, ni dans la chair cruë, c'eſt que nôtre langue eſt devenuë inſenſible pour des parties, dont les mouvemens ſont modérez.

Mais ſuppoſé même qu'il y ait des fruits dont le goût ſoit capable de tromper les ſens les plus délicats, & qui ſont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du peché ; mais ſeulement de ce qu'il eſt impoſſible que le ſentiment du gouſt qui ſe forme ou ſe perfectionne en conſequence des loix tres ſimples de la na-

ture, puiſſe avoir aſſez de diſcernement pour toutes ſortes de viandes. De plus le défaut de ce ſens ne ſeroit point ſans remède ; parce que lorſque les méres ont de l'averſion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfans, non ſeulement quand ils ſont dans leur ſein, mais encore bien davantage lorſqu'elle les ont mis au monde: Car les enfans ne mangent que ce qui leur eſt donné par leurs méres : & elles impriment en eux machinalement, & par l'air de leur viſage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits, qui ne ſont point bons à manger. De ſorte que Dieu a ſuffiſamment pourvû par nos ſens à la conſervation de nôtre vie, & il ne ſe peut rien de mieux. Comme l'ordre veut que les loix de l'union de l'ame avec le corps ſoient tres ſimples, elles doivent étre tres-générales : & Dieu ne devoit pas établir des loix particulieres pour des cas qui n'arrivent preſque jamais. La raiſon dans ces rencontres doit venir au ſecours des ſens, car on ſe peut ſervir de ſa raiſon en toutes choſes. Mais les ſens ſont déterminez à certains jugemens naturels, qui ſont les

les plus utiles que l'on puisse concevoir ainsi que je l'ai prouvé dans le premier Livre. Néanmoins ces jugemens nous trompent quelquefois : parce qu'il est impossible que cela arrive autrement, sans multiplier les loix tres-simples de l'union de l'ame & du corps.

Si l'on considére presentement l'homme dant l'état de la maladie, il faut avouër, que ses sens le trompent souvent, dans les choses même qui ont rapport à la conservation de sa vie. Car, l'œconomie de sa machine étant troublée, il est impossible qu'à proportion du trouble dans lequel il est, il ne s'excite dans son cerveau beaucoup de mouvemens irreguliers. Cependant ses sens ne sont point encore si corrompus qu'on le croit ordinairement: Et Dieu a si sagement pourvû à la conservation de la vie par les loix de l'union de l'ame & du corps, qu'encore que ces loix soient tres simples, elles suffisent souvent pour nous rendre nôtre santé : & il est beaucoup plus seur de les suivre, que de nous servir de nôtre raison, ou de certains Médecins qui ne consultent pas avec

ſoin l'état où ſe trouvent leurs malades. Car de même qu'une plaïe ſe referme & ſe rétablit d'elle-même, lorſqu'on a ſoin de la tenir nette & de la lécher, comme font les animaux lorſqu'ils ſont bleſſez : les maladies ordinaires ſe diſſipent bien-tôt, lorſqu'on demeure dans l'état, & qu'on obſerve exactement la maniere de vivre, que ces maladies nous inſpirent comme par inſtinct ou par ſentiment.

Un homme, par exemple, qui a la fiévre, trouve que le vin eſt amer, auſſi le vin lui eſt-il nuiſible alors : ce même homme le trouve agreable au goût quand il eſt en ſanté, & pour lors le vin lui fait du bien. Il arrive mêmes ſouvent que le vin eſt tres-utile aux malades qui le trouvent bon, pourvû que le goût qu'ils en ont ne ſoit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire, & que le deſir qui s'excite en eux ait pour cauſe la diſpoſition préſente de leur corps. Ainſi on ne peut douter qu'il ne faille interroger ſes ſens pour ſçavoir mêmes dans la maladie le moyen de rétablir

ſa ſanté. Et voici ce que je croi qu'il faut faire.

Il faut que les malades ſoient extrémement attentifs à certains deſirs ſecrets que la diſpoſition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux ; & ſur tout qu'ils prennent garde que ces deſirs ne ſoient point une ſuitte de quelque habitude précedente. Ils doivent pour cela laiſſer aller leur imagination nonchalamment, pour ainſi dire, ou ſans penſer à rien qui la détermine, obſerver à quoi ils ſe ſentent portez, & examiner ſi leur inclination preſente s'excite en eux, à cauſe de la diſpoſition où ils ſe trouvent. Cela étant ainſi, ils doivent la ſuivre, mais avec beaucoup de retenuë ; car il eſt extrêmement difficile de s'aſſurer ſi ces inclinations ſecretes viennent de la diſpoſition où ſe trouve leur corps ; & il eſt quelquefois utile de conſulter ſur cela quelque perſonne d'expérience. Si le malade laiſſant aller ſon imagination, ainſi que je viens de le dire, rien ne ſe preſente à ſon eſprit ; il doit demeurer en repos & faire diéte : car appa-

remment la diéte excitera en lui quelque desir, ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais, si la maladie augmente, quoiqu'il fasse diéte & qu'il demeure en repos; alors il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience & aux Médecins. Il faut donc representer exactement toutes choses à quelque Médecin expert, & qui connoisse s'il se peut nôtre tempérament: il faut lui expliquer clairement le commencement & la suite de nôtre maladie, & l'état où l'on se trouvoit avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son expérience & sa raison par rapport à celui qu'il pretend guérir. Et quoique le Médecin ordonne des médecines ameres, & qui sont veritablement des espéces de poison, il les faut prendre; parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, & qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison, ou plûtôt l'expérience, l'emporte sur les sens; pourvû que l'horreur qu'on a de la médecine

qui nous eſt preſentée, ne ſoit point nouvelle. Car ſi cette averſion s'étoit excitée en nous en même tems que la maladie nous eſt ſurvenuë, ce ſeroit une marque que cette eſpéce de médecine ſeroit de même nature que les mauvaiſes humeurs qui cauſent cette maladie, & qu'ainſi elle ne feroit peut-étre que les augmenter.

Néanmoins je croi qu'avant que de ſe hazarder à prendre des médecines fortes, ou dont on a beaucoup d'horreur, il ſeroit à propos de commencer par des remedes les plus doux ou plus naturels; comme pourroit être de boire beaucoup d'eau, ou de prendre quelque leger vomitif, ſi l'on a perdu l'appétit, & que l'on n'ait point trop de difficulté à ſe faire vomir. L'eau peut rendre fluides les humeurs trop épaiſſes, & faciliter la circulation du ſang dans toutes les parties du corps: & les vomitifs nétoyant l'eſtomach, font que la nourriture que l'on prend ne s'y corrompt plus, & n'entretient plus les fiévres intermittentes: mais je ne dois pas m'arrêter à ces choſes. Je croi donc qu'il faut ſuivre le conſeil

peuvent quelquefois contribuer beaucoup, à cauſe des expériences continuelles qu'ils font ſur différentes maladies. Ils ſçavent peu de choſe avec exactitude, mais ils en ſçavent toûjours plus que nous ; & pourvû qu'ils ſe mettent en peine de connoiſtre nôtre temperamment, qu'ils obſervent avec ſoin tous les accidens du mal, & qu'ils ayent beaucoup égard au ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ; nous devons eſpérer d'eux tout le ſecours que nous pouvons raiſonnablement eſpérer des hommes.

On peut dire à peu prés des Directeurs, ce qu'on vient de dire des Médecins. Il eſt abſolument néceſſaire de les conſulter en quelques rencontres, & d'ordinaire cela eſt utile : Mais il arrive ſouvent qu'il eſt tres inutile, & quelquefois mêmes tres-dangereux de les conſulter. J'explique & je prouve ces choſes.

On dit ordinairement que la raiſon de l'homme eſt ſujette à l'erreur, mais il y a en cela un équivoque auquel on ne prend point aſſez garde : car il ne

faut pas s'imaginer que la raiſon que l'homme conſulte ſoit corrompuë, ni qu'elle le trompe jamais, lorſqu'il la conſulte fidélement. Je l'ai dit, & je le redis encore, il n'y a que la ſouveraine raiſon qui nous rende raiſonnables; il n'y a que la ſouveraine verité qui nous éclaire, il n'y a que Dieu qui nous parle clairement & qui ſçache nous inſtruire. Nous n'avons qu'un veritable maître JESUS CHRIST nôtre Seigneur, la Sageſſe éternelle, le Verbe du Pere, en qui ſont tous les tréſors de la ſageſſe & de la ſcience de Dieu: & c'eſt une impieté que de dire, que cette raiſon univerſelle à laquelle tous les hommes participent; & par laquelle ſeule ils ſont raiſonnables, ſoit ſujette à l'erreur & capable de nous tromper. Ce n'eſt point la raiſon de l'homme qui le ſéduit, c'eſt ſon cœur: ce n'eſt point ſa lumiére qui l'empêche de voir ce ſont ſes ténébres: ce n'eſt point l'union qu'il a avec Dieu, qui le trompe, ce n'eſt pas mêmes en un ſens celle qu'il a avec ſon corps; c'eſt la dépendance où il eſt de ſon corps, ou plûtôt c'eſt qu'il veut ſe tromper lui-même; c'eſt qu'il veut joüir du plaiſir de

juger, avant que de s'être donné la peine d'examiner ; c'eſt qu'il veut ſe repoſer avant que d'être arrivé au lieu où la verité repoſe. J'ai expliqué plus exactement la cauſe de nos erreurs en pluſieurs endroits de la Recherche de la Verité, & je ſuppoſe ici ce que j'en ai dit.

Cela érant ainſi, je dis qu'il eſt inutile de conſulter les Directeurs, lorſqu'il eſt certain que la verité nous parle : & il eſt certain que la verité nous parle, lorſque l'évidence ſe rencontre dans les réponſes qui ſe font à nos demandes, ou à l'attention de nôtre eſprit. Ainſi, lorſque rentrant en nous-mêmes nous entendons dans le ſilence de nos ſens & de nos paſſions, une parole ſi claire & ſi intelligible qu'il nous eſt impoſſible d'en douter, il faut nous y ſoûmettre ſans nous ouvrir de ce qu'en penſent les hommes. Il ne faut point conſidérer la coûtume, écouter ſes inclinations ſecrettes, avoir trop de reſpect pour les réponſes de ceux-mêmes qu'on appelle ſçavans. Il ne faut pas ſe laiſſer ſeduire par l'apparence d'une fauſſe

pieté, ni se laisser abbattre par les oppositions de ceux qui ne connoissent point l'esprit qui les anime; mais il faut souffrir leurs insultes avec patience, sans condamner leurs intentions, & sans mépriser leur personne. Il faut se réjouïr avec simplicité à la lumiére de la verité qui nous éclaire; & quoique ses réponses nous condamnent, il faut les préférer à toutes ces distinctions subtiles que l'imagination invente pour justifier les passions.

Toute homme, par exemple, qui sçait rentrer en lui même, & qui fait cesser le bruit qu'excitent ses sens & ses passions, découvre clairement que tout le mouvement d'amour que Dieu met en nous, doit se terminer vers lui; & que Dieu mêmes ne peut pas nous dispenser de l'obligation que nous avons de l'aimer en toutes choses. Il est évident que Dieu ne peut pas cesser d'agir pour lui, créer ou conserver nôtre volonté pour vouloir autre chose que lui, ou pour vouloir autre chose que ce qu'il veut lui même. Car je ne vois pas comment on peut s'imaginer que Dieu soit capable

de vouloir, qu'on aime le plus ce qui eſt le moins aimable, ou qu'on aime ſouverainement ou comme ſa fin, ce qui n'eſt point ſouverainement aimable.

Je ſçai bien que les hommes qui conſulteńt leurs paſſions au lieu de conſulter l'ordre, peuvent facilement s'imaginer, que Dieu n'a point d'autre régle de ſes volontez que ſes volontez mêmes: & que ſi Dieu ſuit un ordre, c'eſt préciſement par ce qu'il l'a voulu, & qu'il a fait ce même ordre par une volonté libre & indifférente en toutes maniéres. Il y a des gens qui penſent qu'il n'y a point d'ordre immuable & néceſſaire par ſa nature, & que l'ordre ou la ſageſſe de Dieu, ſelon laquelle il a fait toutes choſes, quoique la premiére des créatures, eſt elle-même une créature, faite par une volonté libre de Dieu, & non point engendrée de ſa ſubſtance par la néceſſité de ſon être. Mais ce ſentiment qui ébranle tous les fondemens de la Morale, en ôtant à l'ordre, & aux loix éternelles qui en dépendent, leur immutabilité, & qui renverſe

tout l'édifice de la Religion Chrétienne, en dépoüillant JESUS-CHRIST ou le Verbe de Dieu de ſa divinité, ne répand point encore aſſez de ténébres dans l'eſprit pour lui cacher cette veriré, que Dieu veut l'ordre. Ainſi, ſoit que les volontez de Dieu faſſent l'ordre ou qu'elles le ſuppoſent, on voit clairement lorſqu'on rentre en ſoi-même, que le Dieu que nous adorons ne peut point faire ce qui nous paroît évidemment contraire à l'ordre. De ſorte que l'ordre voulant que nôtre téms, ou la durée de nôtre être, ſoit pour celui qui nous conſerve: que tout le mouvement de nôtre cœur tende ſans ceſſe vers celui qui l'imprime ſans ceſſe en nous; que toutes les puiſſances de nôtre ame ne travaillent que pour celui par la vertu de qui elles agiſſent: Dieu ne peut pas nous diſpenſer du commandement qu'il nous a fait par Moïſe dans la Loi, & qu'il nous a réiteré par ſon Fils dans l'Evangile: *Vous aimerez le*
Marc 12. 30. *Seigneur vôtre Dieu de tout vôtre cœur, de toute vôtre ame, de tout vôtre eſprit, & de toutes vos forces.*

Mais : parce que l'ordre veut que tout juſte ſoit heureux, & tout pécheur malheureux : que toute action conforme à l'ordre, ou tout mouvement d'amour vers Dieu, ſoit récompenſé, & que toute action contraire à l'ordre, ou tout mouvement d'amour qui ne tend point vers Dieu, ſoit puni : il eſt évident que tout homme, qui veut être heureux, doit tendre à Dieu ſans ceſſe ; & qu'il doit rejettet avec horreur tout ce qui l'arrête dans ſa courſe, ou qui diminuë ſon mouvement vers ſon vrai bien. Il n'eſt point néceſſaire qu'il conſulte pour cela de Directeur, car lorſque Dieu parle il faut que les hommes ſe taiſent, & lorſque nous ſommes abſolument certains que nos ſens & nos paſſions n'ont point de part aux réponſes que nous entendons dans le plus ſecret de nôtre raiſon ; nous devons toûjours écouter ces réponſes avec reſpect, & nous y ſoûmettre.

Voulons-nous ſçavoir, ſi nous irons au bal & à la comédie ; ſi nous pouvons en conſcience paſſer une grande partie du jour au jeu & à des entretiens inu-

tiles ; ſi certains commerces, certaines études, certains emplois, ſont conformes à nos obligations : Rentrons en nous-mémes ; faiſons taire nos ſens & nos paſſions, & voyons à la lumiére de Dieu, ſi nous pouvons faire pour lui une telle action. Interrogeons celui qui eſt la voye, la verité & la vie, pour ſçavoir ſi le chemin que nous ſuivons ne nous conduit point à la mort ; & ſi Dieu étant eſſentiellement juſte, & néceſſairement obligé de punir tout ce qui n'eſt point conforme à l'ordre, & de recompenſer tout ce qui y eſt conforme, nous avons ſujet de croire que nous allons augmenter ou aſſurer nôtre felicité par l'action que nous prétendons faire.

Si c'eſt l'amour de Dieu qui nous porte à aller au bal, allons y : ſi nous devons joüer pour gagner le ciel, joüons nuit & jour : ſi nous avons en vûë la gloire de Dieu dans nôtre emploi, exerçons le ; faiſons toutes ces choſes avec joye, car nôtre recompenſe ſera grande dans le ciel. Mais ſi aprés avoir examiné avec ſoin nos obligations eſſentielles, nous reconnoiſ-

ſons clairement que nôtre être ni ſa durée ne ſont point à nous, & que nous faiſons une injuſtice, que Dieu ne peut s'empêcher de punir, lorſque nous ne travaillons qu'à paſſer le tems agréablement. Si nôtre maître & nôtre Seigneur JESUS-CHRIST, qui nous a acquis par ſon ſang, nous reproche d'une maniere tres-claire & tres-intelligible nôtre infidélité & nôtre ingratitude, à cauſe que nous vivons ſelon la chair & ſelon le monde; que nous menons une vie molle & voluptueuſe; que nous ſuivons l'opinion & la coûtume: rendons nous à ſa voix, n'endurciſſons point nos cœurs: ne cherchons point de Directeurs qui nous conſolent de ces reproches, qui nous aſſurent contre ces menaces, & qui couvrent de nuages agréables cette lumiere qui nous bleſſe & qui nous pénétre.

Lorſqu'un aveugle en conduit un autre, ils tombent tous deux dans le précipice, dit l'Evangile. Mais ſi l'aveugle qui ſe laiſſe conduire tombe avec celui qui le conduit, ſi Dieu ne l'excuſe pas, excuſera-t-il celui qui

voit clair, & qui se laisse mener par un aveugle, à cause que cet aveugle le conduit agréablement, & qu'il l'entretient par le chemin selon ses inclinations? Ces aveugles volontaires doivent sçavoir, que Dieu qui ne trompe jamais, permet souvent ces séducteurs, pour punir les cœurs corrompus qui cherchent des séducteurs; que l'aveuglement est une peine du péché, quoique souvent il en soit la cause; & qu'il est juste que celui qui n'a pas voulu écouter la Sagesse éternelle, qui ne lui parloit que pour son bien, se laisse enfin corrompre par des hommes, qui le trompent d'autant plus dangereusement, qu'ils le flattent plus agréablement.

Il est vrai qu'il y a de la difficulté à rentrer en soi-même, à faire taire ses sens & ses passions, à discerner c'est Dieu ou nôtre corps qui nous parle: car l'on prend tres-souvent des preuves de sentiment pour des raisons évidentes; & c'est pour cela qu'il est nécessaire de consulter des Directeurs. Mais il n'est pas toûjours nécessaire de les consulter; car on voit dans la derniere

re évidence & avec une entiere certitude, ce qu'on doit faire en bien des rencontres. Et alors il eſt mêmes dangereux de les conſulter, ſi on ne le fait avec une entiere ſincérité, & par un eſprit d'humilité & d'obeïſſance; car ces diſpoſitions obligent Dieu à ne permettre pas qu'on nous trompe, ou à ne pas permettre que nous nous laiſſions tromper d'une maniére qui nons nuiſe.

Lorſqu'il eſt à propos de conſulter un Directeur, il faut en choiſir un qui ſçache la Religion, qui reſpecte l'Evangile, qui connoiſſe l'homme: il faut prendre garde que l'air du monde ne l'ait point corrompu, que l'amitié ne l'ait point rendu mou ni complaiſant, & qu'il ne craigne & n'eſpere rien de nous: il faut en choiſir un entre mille; dit ſainte Thérèſe, qui, comme elle le rapporte elle-même, penſa ſe perdre par la faute d'un Directeur ignorant.

Le monde eſt plein de trompeurs, je dis de trompeurs de bonne foi auſſi-bien que d'autres. Ceux qui nous aiment nous ſéduiſent par complaiſance, ceux

qui ſont au deſſous de nous, nous flattent par reſpect ou par crainte; ceux qui ſont au deſſus de nous, ne s'appliquent point à nos beſoins par mépris ou par negligence. D'ailleurs tous les hommes nous donnent des conſeils ſelon le rapport que nous leur faiſons de ce qui ſe paſſe en nous, & nous ne manquons jamais de nous flatter nous-mêmes; car nous mettons inſenſiblement la main ſur nôtre playe, lorſqu'elle nous fait honte. Nous trompons ſouvent ceux qui nous dirigent, afin de nous tromper nous-mêmes; car nous prétendons être en ſeureté lorſque nous les ſuivons. Ils nous conduiſent où nous avons deſſein d'aller; & nous tâchons de nous perſuader malgré nôtre lumiére & les reproches ſecrets de nôtre raiſon, que c'eſt l'obéïſſance qui nous détermine. Nous nous trompons & Dieu le permet: mais nous ne trompons pas celui qui pénétre le fond des cœurs, & quoique nous fermions les oreilles le plus éxactement que nous pouvons à la voix de la verité interieure, nous ſentons aſſez par les reproches que cette ſou-

veraine verité nous fait en nous abandonnant à nous mêmes, qu'elle éclaire nos ténébres, & qu'elle découvre toutes les soupleſſes de nôtre amour propre.

Il eſt donc évident qu'il faut conſulter ſa raiſon pour la ſanté de ſon ame, comme il faut conſulter ſes ſens pour la ſanté de ſon corps, & que lorſque la raiſon ne répond pas clairement, il faut néceſſairement recourir aux Directeurs, comme il faut recourir aux Médecins lorſque nos ſens nous manquent: mais il le faut faire avec diſcernement, car les Directeurs peu éclairez, peuvent quelquefois donner la mort à nôtre ame, comme les Médecins peu experts la donnent à nôtre corps.

Comme je n'explique pas à fond les régles que l'on peut donner à l'égard du choix & de l'uſage qu'on doit faire des Directeurs & des Médecins, je demande qu'on interprete mes ſentimens avec équité, & qu'on ne s'imagine pas que je veüille empêcher, qu'on tire des autres hommes les ſecours qu'on en

peut tirer. Je ſçai qu'il y a une bénédiction particuliere de ſoûmettre ſes ſentimens à des perſonnes ſages & éclairées, & je veux mêmes croire que cette régle générale : Qu'il faut mourir dans les formes, eſt plus ſure pour le commun des hommes, que celles que je pourrois établir pour la conſervation de la vie.

Mais, parce qu'il eſt toûjours utile de rentrer en ſoi-même, & de conſulter l'Evangile, d'écouter JESUS CHRIST, ſoit qu'il parle immédiatement à nôtre eſprit ou à nôtre cœur, ſoit qu'il parle par la foi à nos oreilles ou à nos yeux ; j'ai crû que je pouvois dire ce que j'ai dit : car nos Directeurs mêmes nous trompent, lorſqu'ils nous diſent le contraire de ce que la foi & la raiſon nous enſeignent. Et comme s'eſt rendre honneur à Dieu, que de croire que ſes ouvrages ont ce qui leur eſt néceſſaire pour leur conſervation ; j'ai crû que je puvois faire ſentir aux hommes que la machine de leur corps eſt conſtruite d'une maniére ſi admi-

rable, qu'il trouve plus facilement par lui-même ce qui lui eſt néceſſaire pour ſa conſervation, que par la ſcience, & mêmes par l'expérience des Médecins les plus habiles.

ECLAIRCISSEMENT sur le troiſiéme Chapitre du cinquiéme Livre.

Que l'amour eſt different du plaiſir & de la joye.

L'Esprit confond aſſez ſouvent des choſes fort différentes, l'orſqu'elles arrivent dans le même tems, & qu'elles ne ſont point contraires. J'en ai rapporté pluſieurs exemples dans cet ouvrage, parce que c'eſt en cela principalement que conſiſtent nos erreurs à l'êgard de ce qui ſe paſſe en nous. Comme nous n'avons point d'idée claire de ce qui conſtituë la nature ou l'eſſence de nôtre eſprit, ni d'aucune des modifications dont il eſt capable; il arrive ſouvent, qu'afin que nous confondions des choſes tout-à-fait différentes,

il ſuffit qu'elles ſe paſſent en nous dans un même tems : car on confond aiſément ce que l'on ne connoît point par une idée claire & diſtincte

Non-ſeulement il eſt impoſſible de connoître clairement en quoi conſiſte la différence des choſes qui ſe paſſent en nous, il eſt mêmes difficile de connoître qu'il y a quelque différence entr'elles : car pour cela il faut ſe tourner vers ſoi-même, & rentrer en ſoi même : non pour ſe conſiderer par rapport au bien ou au mal, ce qui ſe fait volontiers ; mais pour ſe conſidérer d'une vûë abſtraite & ſtérile, ce qui ne ſe fait qu'avec beaucoup de diſtraction & de peine.

On conçoit ſans peine que la rondeur d'un corps eſt différente de ſon mouvement : & quoiqu'on ſçache par expérience, qu'une boule étant ſur un plan, on ne puiſſe la pouſſer ſans la remuër, & qu'ainſi la rondeur & le mouvement ſe trouvent joints enſemble ; néanmoins on ne les confond point l'un avec l'autre, parce qu'on connoît le mouvement & la figure par

des idées tres-claires & tres-distinctes. Mais il n'en est pas de même du plaisir & de l'amour, on les confond presque toûjours. Nôtre esprit devient, pour ainsi dire, mobile par le plaisir, comme une boule par sa rondeur: & parce qu'il n'est jamais sans impression vers le bien il se met incontinent en mouvement vers l'objet qui cause, ou semble causer ce plaisir. De sorte que ce mouvement d'amour arrivant à l'ame dans le même tems qu'elle sent ce plaisir, cela suffit afin qu'elle confonde son plaisir avec son amour, à cause qu'elle n'a point d'idée claire ni de son amour ni de son plaisir, comme elle en a d'une figure & d'un mouvement. C'est pour cela que quelques personnes croyent que le plaisir & l'amour ne sont point differens, & que je distingue trop de choses dans chacune de nos passions.

Mais afin de faire voir clairement que le plaisir & l'amour sont deux choses fort différentes, je distingue deux sortes de plaisirs. Il y en a qui prévienent la raison, comme sont les sentimens agréables, & on les appelle ordinairement

inairement plaisirs du corps. Il y en a d'autres qui ne préviennent ni les sens ni la raison, & on les appelle plaisirs de l'ame : telle est la joie qui s'excite en nous ensuite de la connoissance claire, ou du sentiment confus que nous avons, qu'il nous est arrivé, ou qu'il nous arrivera quelque bien.

Par exemple, un homme goûtant d'un fruit qu'il ne connoît pas, sent du plaisir à le manger, si ce fruit est bon pour sa nourriture. Ce plaisir est prévenant ; car, puisqu'il le sent avant que de sçavoir si ce fruit lui est bon, il est évident que ce plaisir prévient sa raison. Un chasseur affamé s'attend de trouver, ou trouve actuellement de quoi manger: il sent actuellement de la joye. Or cette joie est un plaisir qui suit de la connoissance qu'il a de son bien présent ou futur.

Il est peut-être évident par cette distinction de plaisir qui suit la raison & de plaisir qui la prévient, qu'il n'y en a aucun d'eux qui ne différe de l'amour. Car le plaisir qui précede la raison, précede certainement l'amour; puisqu'il précede toute connoissance,

& que l'amour en ſuppoſe quelqu'une Et la joie au contraire ou le plaiſir qui ſuppoſe la connoiſſance, ſuppoſe auſſi l'amour ; puiſque la joie ſuppoſe le ſentiment confus, ou la connoiſſance claire qu'on poſſéde ou qu'on poſſédera ce qu'on aime : car ſi on poſſédoit une choſe, pour laquelle on n'a aucun amour, on n'en recevroit aucune joie. Ainſi le plaiſir eſt bien différent de l'amour, puiſque le plaiſir qui previent la raiſon, prévient & cauſe l'amour ; & que le plaiſir qui ſuit la raiſon, ſuppoſe néceſſairement l'amour comme l'effet ſuppoſe la cauſe.

D'ailleurs ſi le plaiſir étoit la même choſe que l'amour, il n'y auroit jamais de plaiſir ſans amour, ni d'amour ſans plaiſir, car une choſe ne peut être ſans elle-même. Cependant un Chrêtien aime ſon ennemi, & un enfant bien élevé aime ſon pere quelque déraiſonnable & quelque facheux qu'il puiſſe être. La vûë de leur devoir, la crainte de Dieu, l'amour de l'ordre & de la juſtice, fait qu'ils aiment non ſeulement ſans plaiſir, mais même avec une eſpeçe d'horreur, des perſonnes

qui ne leur ſont point agréables. J'avouë qu'ils ſentent quelquefois du plaiſir ou de la joie, lorſqu'ils penſent qu'ils font leur devoir; ou lorſqu'ils eſpérent d'être recompenſez comme ils le mêritent. Mais outre que ce plaiſir eſt viſiblement bien différent de l'amour qu'ils ont pour leur pere, quoi qu'il en ſoit peut-être le motif, il arrive ſouvent que ce n'eſt pas mêmes ce motif qui les fait agir; ce n'eſt quelquefois qu'une vûë abſtraite de l'ordre, ou qu'une penſée de crainte qui conſerve leur amour. On peut mêmes dire qu'en un ſens ils ont véritablement de l'amour pour ces perſonnes dans le tems qu'ils ne penſent point à elles : car l'amour demeure en nous pendant les diſtractions & pendant le ſommeil: mais il me ſemble que le plaiſir ne ſubſiſte dans l'ame qu'autant qu'il ſe fait ſentir à elle. Ainſi l'amour ou la charité demeurant en nous ſans plaiſir ou ſans délectation, on ne peut pas ſoûtenir que le plaiſir & l'amour ne ſoient qu'une même choſe.

Comme le plaiſir & la douleur ſont les deux contraires, ſi le plaiſir étoit

la même chose que l'amour, la douleur ne seroit pas différente de la haine. Or il est évident que la douleur est différente de la haine, car la douleur subsiste souvent sans la haine. Un homme par exemple qui s'est blessé sans y prendre garde, souffre une douleur tres réelle & tres-cuisante, mais il n'a point de haine; car il ne connoît pas même la cause de sa douleur ou l'objet de sa haine; ou plûtot la cause de sa douleur, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut pas exciter. Ainsi il ne hait point cette cause de sa douleur, quoique sa douleur le porte: ou le dispose à la haine. Il est vrai que cet homme hait sa douleur, car la douleur est digne de haine. Mais la haine de la douleur n'est pas la douleur, elle la suppose. La haine de la douleur n'est pas digne de haine comme la douleur; elle est au contraire tres-agréable; car on se plaît à haïr la douleur, comme on se déplaît à la souffrir. La douleur n'est donc pas la haine, & le plaisir qui est contraire à la douleur, n'est pas l'amour qui est contraire à la haine. Et par conséquent le plaisir qui

prévient la raiſon, n'eſt point la même choſe que l'amour. Je prouve de même que la joie ou le plaiſir qui ſuit la raiſon, eſt diſtingué de l'amour.

Comme la joie & la triſteſſe ſont les deux contraires: ſi la joie étoit la même choſe que l'amour, la triſteſſe ne ſeroit pas différente de la haine. Or il eſt évident que la triſteſſe eſt différente de la haine; car la triſteſſe ſubſiſte quelquefois ſans la haine. Par exemple, un homme ſe trouve par hazard privé des choſes qui ſont néceſſaires: cela ſuffit pour lui cauſer de la triſteſſe; mais cela ne peut exciter de haine en lui: ſoit parce qu'il n'y a point de cauſe qui le prive de ce qui eſt néceſſaire; ſoit parce que cette cauſe, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut point exciter. Il eſt vrai que cet homme hait la privation du bien qu'il aime: mais il eſt viſible que cette eſpèce de haine eſt véritablement amour. Car cet homme ne hait la privation du bien, que parce qu'il aime le bien, & puiſque fuir la privation du bien, c'eſt tendre vers le bien, il eſt évident que le mouvement de ſa haine n'eſt

point différent de celui de ſon amour. Ainſi ſa haine, s'il en a, n'étant point contraire à ſon amour, & la triſteſſe étant toûjours contraire à la joïe; il eſt viſible que ſa triſteſſe n'eſt point ſa haine, & par conſéquent la joie eſt différente de l'amour. Enfin il eſt évident que lorſqu'on eſt touché de triſteſſe, c'eſt à cauſe de la préſence de quelque choſe que l'on hait, ou plûtôt c'eſt à cauſe de l'abſence de quelque choſe que l'on aime. Ainſi la triſteſſe ſuppoſe la haine ou plûtôt l'amour: mais elle eſt bien différente de ces deux choſes.

Je ſçai bien que ſaint Auguſtin aſſure, que la douleur eſt une averſion que l'ame conçoit, de ce que le corps n'eſt pas diſpoſé comme elle le ſouhaitte: & que ſouvent il confond la délectation avec la charité, le plaiſir avec la joie, la douleur avec la triſteſſe, le plaiſir & la joie avec l'amour, la douleur & la triſteſſe avec l'averſion ou la haine. Mais il y a bien de l'apparence que ce ſaint Docteur a parlé de tout ceci ſelon le langage ordinaire du commun des hommes, qui confondent la plûpart des cho-

choſes qui ſe paſſent en eux dans un même tems: ou peut-être il n'a pas examiné ces choſes d'une maniére aſſez exacte ou aſſez Philoſophique. Cependant je croi pouvoir & devoir dire qu'il me paroît néceſſaire de diſtinguer exactement ces choſes, pour s'expliquer clairement & ſans équivoque ſur beaucoup de queſtions que ſaint Auguſtin a traittées. Car ceux mêmes qui ont entr'eux des ſentimens tout contraires, ont de coûtume de s'appuyer ſur l'autorité de ce grand Homme, à cauſe des divers ſens que fourniſſent ſes expreſſions, qui ne ſont pas toûjours aſſez exactes pour accorder des perſonnes, qui ont peut-être plus d'envie de diſputer que de s'accorder.

ECLAIRCISSEMENT
Sur le Chapitre troiſiéme de la deuxiéme Partie du ſixiéme Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux cauſes ſecondes.

DEPUIS le peché du premier homme l'eſprit ſe répand inceſſamment au dehors; il s'oublie ſoi-même, & celui qui l'éclaire & qui le pénétre; & il ſe laiſſe tellement ſéduire par ſon corps & par ceux qui l'environnent, qu'il s'imagine trouver en eux ſa perfection & ſon bonheur. Celui qui eſt ſeul capable d'agir en nous, ſe cache maintenant à nos yeux, ſes operations n'ont rien de ſenſible; & quoiqu'il produiſe & conſer-

Digitized by Google

ve tous les êtres, l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses, a de la peine à le reconnoître, bien qu'il le rencontre à tous momens. Quelques Philosophes aiment mieux imaginer une *nature* & certaines *facultez*, comme causes des effets qu'on appellent naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance : & quoi qu'ils n'ayent point de de preuve, ni mêmes d'idée claire de cette nature ni de ces facultez, comme j'espére le faire voir, ils aiment mieux parler sans sçavoir ce qu'ils disent, & respecter une puissance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'esprit pour reconnoître la main de celui qui fait tout en toutes choses.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'une des suites les plus déplorables du peché originel, c'est qu'on n'a plus de goût ni de sentiment pour Dieu, ou qu'on ne le goûte & qu'on ne le rencontre qu'avec une espéce d'horreur ou de frayeur. On devroit reconnoître Dieu en toutes choses, sentir sa force & sa puissance dans tous les effets na-

turels, admirer sa sagesse dans l'ordre merveilleux des creatures; en un mot n'adorer que lui, ne craindre & n'aimer que lui dans tous ses ouvrages. Mais il y a presentement une secrette opositon entre l'homme & Dieu. L'homme se sentant pecheur se cache; il fuit la lumiére; il apprehende la rencontre de Dieu; & il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent, une puissance ou une nature aveugle avec laquelle il puisse se familiariser, que d'y rencontrer la puissance terrible d'un Dieu saint & juste, qui connoît tout & qui fait tout.

J'avouë qu'il y a bien des personnes qui par un principe différent de celui des Philosophes payens, suivent leur sentiment sur la nature & sur les causes secondes: Mais j'espére qu'on reconnoîtra par la suite de ce discours qu'ils ne donnent dans cette opinion, que par un préjugé dont il est presque impossible de se délivrer, sans les secours que l'on tire des principes d'une Philosophie, qui n'a pas toûjours été assez connuë. Car c'est apparemment ce qui les a empêchez de se déclarer en

faveur de l'opinion que je croi devoir ſoûtenir.

Il y a bien des raiſons qui m'empéchent d'attribuer aux cauſes ſecondes ou naturelles, une force, une puiſſance une efficace pour produire quoique ce ſoit : Mais la principale eſt, que cette opinion ne me paroît pas mêmes concevable. Quelque effort que je faſſe pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me repréſente ce que ce peut-être que la force ou la puiſſance qu'on attribuë aux créatures. Et je ne croi pas mêmes faire de jugement téméraire d'aſſurer, que ceux qui ſoûtiennent que les créatures ont en elles-mêmes de la force & de la puiſſance, avancent ce qu'ils ne conçoivent point clairement. Car enfin, ſi les Philoſophes concevoient clairement que les cauſes ſecondes ont une veritable force pour agir & pour produire leur ſemblable, étant homme auſſi bien qu'eux, & participant comme eux à la ſouveraine Raiſon, je pourrois apparemment découvrir l'idée qui leur repreſente cette force. Mais quelque effort d'eſprit que je faſſe, je ne puis trou-

ver de force, d'efficace, de puiſſance, que dans la volonté de l'Etre infiniment parfait.

D'ailleurs, quand je penſe aux différentes opinions des Philoſophes ſur ce ſujet, je ne puis douter de ce que j'avance. Car s'ils voyoient clairement ce que c'eſt que la puiſſance des créatures, ou ce qu'il y a en elles de veritablement puiſſant, ils conviendroient ſur cela de ſentiment. Lorſque des perſonnes ne peuvent s'accorder, n'y ayant point de raiſon d'interêt qui les en empêche, c'eſt une marque certaine qu'ils n'ont point d'idée claire de ce qu'ils diſent, & qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres : principalement s'ils diſputent ſur des ſujets qui ne ſont point compoſez ou de difficile diſcuſſion, comme eſt la queſtion dont il s'agit : car il n'y auroit point de difficulté à la reſoudre, ſi les hommes avoient quelque idée claire d'une force ou d'une puiſſance créée. Voici donc quelques uns de leurs ſentimens, afin que l'on voye combien peu ils s'accordent.

Il y a des Philoſophes qui aſſurent que les *cauſes ſecondes* agiſſent par leur

matiere leur *figure* & leur *mouvement*, & ceux-ci ont raiſon en un ſens: d'autres, par une *forme ſubſtantielle*: Pluſieurs, par les *accidens* ou les *qualitez* quelques-uns, par la matiére & *la forme*: ceux-ci, par la *forme* & les *accidens*: ceux là par certaines *vertus* ou facultez diſtinguées de tout ceci. Il y en a qui ſoûtiennent, que la forme ſubſtantielle produit les formes, & l'accidentelle les accidens: d'autres, que les formes produiſent les autres formes & les accidens: d'autres enfin, que les accidens ſeuls ſont capables de produire des accidens, & mêmes des formes. Mais il ne faut pas s'imaginer que ceux, par exemple, qui diſent, que les accidens peuvent produire des formes par la vertu qu'ils ont reçûë de la forme à laquelle ils ſont joints, l'entendent de la même maniére. Les uns veulent, que ces accidens ne ſoient mêmes que la force, ou la vertu de la forme ſubſtantielle: les autres, qu'ils reçoivent en eux l'influence de la forme, & qu'ils n'agiſſent ainſi que par ſa vertu: quélques-uns enfin, qu'ils ne ſont que

Pour les plus extraordinaires de ces opinions, voyez la Metaph. de Suarez, Diſp. 18. Sect. 2. Aſſert 2. & 3. Scot, in 4. Sent. Diſt. 12. 1. D. 37. 2. D. 17. Paludan. in 4. Sent. D. 12 Q. 1. Art. 1. Perer. 8. Phyſ. Ch. 3. les Conimbres ſur la Phyſ. d'Ariſtote, & pluſieurs autres que cite Suarez.

des causes instrumentelles. Mais ces derniers ne sont pas encore tout-à-fait d'accord entre eux de ce qu'il faut entendre par cause instrumentelle, ni quelle est la vertu qu'elle reçoit de la cause principale. Les Philosophes ne conviennent pas même de l'action par laquelle les causes secondes produisent leurs effets. Il y en a qui prétendent que la *causalité* ne doit point être produite puisque c'est elle qui produit : les autres veulent qu'elles agissent veritablement par leur action: mais ils trouvent de si grandes difficultez à expliquer ce que c'est précisement que cette action, & il y a sur cela tant de differens sentimens, que je ne puis me resoudre à les rapporter.

V. la Metaph. de Fonseca qu. 13. sect 3, celle de Soncinas & de Iavelle sur la même question.

Voila une grande varieté de sentimens quoique je n'aye point rapporté ceux des Philosophes anciens, ou qui sont nez dans des païs fort éloignez. Mais on peut assez juger qu'ils ne sont pas tout-à-fait d'accord entr'eux sur le sujet des causes secondes, non plus que ceux dont je viens de parler. Avicenne, par exemple, ne croit pas que les sub-

ſtances corporelles puiſſent produire autre choſe que des accidens, Et voici ſon ſyſtéme au rapport de Ruvio. Il prétend que Dieu produit immediatement une ſubſtance ſpirituelle tres-parfaite; que celle-ci en produit une autre moins parfaire; & celle-ci une troiſiéme; & ainſi de ſuite juſqu'à la derniére, laquelle produit toutes les ſubſtances corporelles, & les ſubſtances corporelles les accidens. Mais Avicembrom, ne pouvant comprendre comment des ſubſtances corporelles, qui ne peuvent ſe pénétrer, ſeroient capables de s'altérer, veut qu'il n'y ait que les eſprits qui ſoient capables d'agir dans les corps, parce qu'il n'y a qu'eux qui les puiſſent pénétrer. Car ces Meſſieurs n'admettant pas le vuide, ni les atomes de Democrite, & la matiére ſubtile de M. Deſcartes ne leur étant point aſſez connuë; ils ne penſoient pas, comme les Gaſſendiſtes & les Carteſiens, qu'il y eût des corps aſſez petits pour entrer dans les pores de ceux qui paroiſſent les plus durs & les plus ſolides.

Ruvio l. 2. ph. tract. 4. qu. 2.

V. Suarez Diſp. 18. Sect. 1.

Digitized by Google

Il me ſemble, que cette diverſité de ſentimens nous donne droit de penſer, que les hommes parlent ſouvent des choſes qu'ils ne connoiſſent point ; & que la puiſſance des créatures étant une fiction de l'eſprit, de laquelle nous n'avons point naturellement d'idée, chacun ſe l'eſt imaginée à ſa phantaiſie.

Il eſt vrai que dans tous les ſiécles cette puiſſance a été reconnuë pour réelle & veritable de la plûpart des hommes : mais il eſt certain que ç'a été ſans preuve, je ne dis pas ſans preuve démonſtrative, je dis ſans preuve qui ſoit capable de faire quelque impreſſion ſur un eſprit attentif. Car les preuves confuſes, qui ne ſont appuyées que ſur le témoignage trompeur des ſens & de l'imagination ne doivent pas être reçûës de ceux qui font uſage de leur raiſon.

Ch. 1. du liv. 2. de ſa Phyſique.

Ariſtote parlant de ce qu'on appelle *nature*, dit qu'il eſt ridicule de vouloir prouver que les corps naturels ont un principe interieur de leur mouvement & de leur repos : parce que, dit-

il ;

il, c'eſt une choſe connuë d'elle-même. Il ne doute point auſſi qu'une boule qui en choque un autre, n'ait la force de la mettre en mouvement. Cela paroît tel aux yeux, & c'en eſt aſſez pour lui, car il ſuit preſque toûjours le témoignage des ſens, & rarement celui de la raiſon : que cela ſoit intelligible ou non, il ne s'en met pas fort en peine.

Ceux qui combattent le ſentiment de quelques Theologiens, qui ont écrit contre les cauſes ſecondes diſent, comme Ariſtote, que les ſens nous convainquent de leur efficace : c'eſt là leur premiére & leur principale preuve. Il eſt évident, diſent-ils, que le feu brûle, que le Soleil éclaire, que l'eau rafraîchit ; il faut être fou pour en douter. Les Auteurs de l'opinion contraire, dit le grand Averroes, avoient la cervelle renverſée. Il faut, diſent preſque tous les Peripateticiens, convaincre par des preuves ſenſibles ceux qui nient cette efficace, & les obliger ainſi d'avoüer qu'on eſt capable d'agir en eux & de les bleſſer. C'eſt un jugement qu'Ariſtote a déja prononcé contre

V. Fonſeca, Ruvio, Suarez & les autres déja citez.

L. 1. des Top. ch. 1.

eux, on devroit l'exécuter.

Mais cette prétenduë démonſtration fait pitié. Car elle fait connoître la foibleſſe de l'eſprit humain; & que les Philoſophes même ſont infiniment plus ſenſibles, qu'ils ne ſont raiſonnables. Elle fait connoître que ceux qui font gloire de chercher la verité, ne ſçavent pas mêmes qui ils doivent conſulter pour en apprendre des nouvelles: ſi c'eſt la ſouveraine raiſon qui ne trompe jamais, & qui dit toûjours les choſes comme elles ſont en elles-mêmes; ou ſi c'eſt le corps qui ne parle que par interêt, & qui ne dit les choſes que par rapport à la conſervation, & à la commodité de la vie. Car enfin quels préjugez ne juſtifiera-t-on pas, ſi l'on prend pour juges les ſens, auſquels preſque tous les préjugez doivent leur naiſſance, ainſi que j'ai fait voir dans la *Recherche de la Verité*.

Quand je vois une boule qui en choque une autre, mes yeux me diſent, ou ſemblent me dire, qu'elle eſt veritablement cauſe du mouvement qu'elle lui imprime: car la veritable cauſe qui meut les corps ne paroît à mes yeux.

Digitized by Google

Mais quand j'interroge ma raiſon, je vois évidemment, que les corps ne pouvant ſe remüer eux-mêmes, & que leur force mouvante n'étant que la volonté de Dieu qui les conſerve ſucceſſivement en différens endroits, ils ne peuvent communiquer une puiſſance qu'ils n'ont pas, & qu'ils ne pourroient pas mêmes communiquer quand elle ſeroit en leur diſpoſition. Car il eſt évident qu'il faut une ſageſſe & une ſageſſe infinie pour régler la communication des mouvemens avec la juſteſſe, la proportion, & l'uniformité que nous voyons. Un corps mû ne pouvant pas connoître les corps infinis qu'il rencontre à tous momens, il eſt viſible que quand on ſuppoſeroit mêmes en lui de la connoiſſance, il ne pourroit pas en avoir aſſez pour régler dans l'inſtant du choc la diſtribution de la force mouvante qui le tranſporte lui-même.

Quand j'ouvre les yeux, il me paroît évident que le ſoleil eſt tout éclatant de lumiére; que non-ſeulement il eſt viſible par lui-même, mais qu'il rend viſibles tous les corps qui l'en-

vironnent ; que c'eſt lui qui couvre la terre de fleurs & de fruits qui donne la vie aux animaux, & qui pénétrant mêmes par ſa chaleur juſques dans les entrailles de la terre, y produit les pierres, les marbres & les métaux. Mais quand je conſulte la raiſon, je ne voi rien de tout cela, & lorſque je la conſulte fidélement, je reconnois clairement que mes ſens me ſéduiſent, & que c'eſt Dieu qui fait tout en toutes choſes. Car ſçachant que tous les changemens qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvemens ; qui ſe font dans les corps viſibles ou inviſibles, je vois que c'eſt Dieu qui fait tout puiſque c'eſt ſa volonté qui cauſe & ſa ſageſſe qui régle toutes ces communications.

Je ſuppoſe que le mouvement local eſt le principe des générations, corruptions, altérations, & généralement de tous les changemens qui arrivent dans les corps ; c'eſt maintenant une opinion qui eſt aſſez reçûë parmi les Sçavans. Mais, quelque ſentiment qu'on ait ſur cela, il n'importe pas ;

Car il ſemble encore facile de concevoir, qu'un corps en pouſſe un autre lorſqu'il le rencontre, qu'il n'eſt facile de comprendre que le feu produiſe la chaleur & la lumiere, & qu'il tire de la puiſſance de la matiére une ſubſtance qui n'y étoit pas auparavant. Et s'il eſt néceſſaire de reconnoître qu'il n'y a que Dieu qui ſoit la véritable cauſe des différentes communications des mouvemens, on doit à plus forte raiſon juger qu'il n'y a que lui qui puiſſe créer & anéantir des qualitez réelles, & des formes ſubſtantielles. Je dis créer & annéantir: parce qu'il me ſemble qu'il eſt pour le moins auſſi difficile de tirer de la matiére une ſubſtance qui n'y étoit pas, ou de l'y faire rentrer ſans qu'elle y ſoit, que de la créer ou de l'anéantir. Mais je ne m'arrête pas aux termes: je me ſers de ceux-là, parce qu'il n'y en a point d'autres, que je ſçache, qui expriment clairement & ſans équivoque les changemens, que les Philoſophes ſuppoſent arriver à tous momens par la force des cauſes ſecondes.

J'ai quelque peine à rapporter ici

les autres preuves que l'on donne ordinairement de la force & de l'efficace des causes naturelles ; car elles paroissent si foibles à ceux qui résistent aux préjugez, & qui préferent leur raison à leurs sens, qu'il ne paroît pas vrai semblable qu'elles ayent pû persuader des gens raisonnables. Cependant je les rapporte & j'y répons, puisqu'il y a bien des Philosophes qui s'en servent.

PREMIERE PREUVE,

Dans sa Metaph. Disp 18. Sect. 1, Assert. 1.
In Metaph. Arist. qu. 7. sect. 2.

Si les causes secondes ne faisoient rien, disent Suarez, Fonseca, & quelques autres, on ne pourroit pas distinguer les choses vivantes de celles qui ne vivent point ; car ni les unes ni les autres n'auroient point de principe intérieur de leurs actions.

Réponse.

Je répons que les hommes auroient toûjours les mêmes preuves sensibles qui les ont convaincus de la distinction qu'ils mettent entre les choses vivan-

Digitized by Google

tes & celles qui ne vivent point. Ils verroient toûjours les animaux faire certaines actions, comme manger, croître, crier, courir, sauter, &c. ils ne remarqueroient rien de semblable dans les pierres: Et c'est cela seul qui fait croire aux Philosophes ordinaires, que les bêtes vivent, & que les pierres ne vivent pas. Car il ne faut pas s'imaginer qu'ils sçachent par une vûë claire & distincte de l'esprit, ce que c'est que la vie d'un chien: ce sont leurs sens qui réglent leurs décisions sur cette question.

S'il étoit nécessaire, je prouverois ici que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort différent de celui du mouvement d'une montre. Car la vie des corps quels qu'ils soient, ne peut consister que dans le mouvement de leurs parties: & il n'est pas difficile de juger, que la même matiére subtile qui fait dans un chien la fermentation du sang & des esprits animaux, & qui est le principe de sa vie, n'est pas plus parfaite que celle qui donne le mouvement au ressort des montres, ou qui cause la pesanteur dans les poids des

horloges, laquelle eſt le principe de leur vie, ou pour parler comme les autres, de leur mouvement.

C'eſt aux Péripateticiens à donner à ceux qu'ils nomment Cartéſiens, une idée claire de ce qu'ils appellent *vie des beſtes, ame corporelle, corps, qui apperçoit & qui deſire, qui voit, qui ſent, qui veut*, & enſuite on réſoudra clairement leurs difficultez, ſi aprés cela ils continuent de les faire.

AUTRE PREUVE.

On ne pourroit pas reconnoître les différences ni les vertus des élémens: il ſe pourroit faire que le feu rafraîchiroit comme fait l'eau: la nature de chaque choſe ne ſeroit point fixe & arrêtée.

Reponſe.

Je répons que la nature demeurant telle qu'elle eſt, c'eſt à dire que les loix de la communication des mouvemens ſubſiſtant toûjours les mêmes; il y a contradiction que le feu ne brûle pas, ou ne ſépare par les parties de certains

tains corps Le feu ne peut rafraichir comme de l'eau, s'il s'il ne devient eau : car le feu, n'étant que du bois, dont les parties ont été agitées d'un mouvement violent par une matiere inviſible qui les environne, ainſi qu'il eſt facile de le démontrer ; il eſt impoſſible que ces parties ne communiquent de leur mouvement aux corps qu'ils rencontrent. Or, comme ces loix ſont conſtantes, la nature du feu, ſes vertus & ſes qualitez ne changent pas. Mais cette nature & ces vertus ne ſont que des ſuites de la volonté générale & efficace de Dieu, qui fait tout en toutes choſes, ainſi que nous l'apprend l'Ecriture. De ſorte que l'étude de la nature eſt fauſſe & vaine en toutes maniéres, lorſqu'on y cherche d'autres veritables cauſes que les volontez du Tout-puiſſant.

Voyez le Ch. 2. du 4. Livre de la Recherche de la Verité.

J'avouë qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cauſe univerſelle, lorſqu'on demande la raiſon des effets particuliers. Car on ſe rendroit ridicule, ſi l'on diſoit par exemple, que c'eſt Dieu qui ſéche les chemins, ou qui

Digitized by Google

glace l'eau des rivières. Il faut dire que l'air séche la terre, parce qu'il agite & qu'il enleve avec lui l'eau qui la trempe : & que l'air ou la matiére subtile glace la riviére en Hyver, parce qu'en ce tems elle ne communique point assez de mouvement aux parties dont l'eau est composée. En un mot il faut donner, si on le peut, la cause naturelle & particuliére des effets dont il est question. Mais comme l'action de ces causes ne consiste que dans la force mouvante qui les agite, & que cette force mouvante n'est que la volonté de Dieu qui les creé, ou qui les conserve successivement en differens endroits, on ne doit pas dire qu'elles ayent en elles-mêmes de force ou de puissance pour produire quelques effets. Et lorsqu'en raisonnant, on est enfin venu à un effet général dont on cherche la cause, c'est encore fort mal philosopher, que d'en imaginer quelqu'autre que la générale. Il ne faut point feindre une certaine nature, un *premier mobile*, une *ame universelle*, ou quelque semblable chimére, dont on n'a point d'idée claire & distincte : ce seroit raison-

ner en Philoſophe Payen. Par exemple, quand on demande d'où vient qu'il y a des corps en mouvement, ou d'où vient que l'air agité communique ſon mouvement à l'eau, ou plûtôt d'où vient que les corps ſe pouſſent les uns les autres : comme le mouvement & ſa communication eſt un effet général dont tous les autres dépendent, il eſt néceſſaire, je ne dis pas pour être Chrêtien, mais pour être Philoſophe, de recourir à Dieu qui eſt la cauſe univerſelle ; car c'eſt ſa volonté qui eſt la force mouvante des corps, & qui régle auſſi la communication de leurs mouvemens. S'il avoit voulu ne rien produire de nouveau dans le monde, il n'en auroit point mis les parties en mouvement : Et s'il veut quelque jour rendre incorruptibles quelques-uns des êtres qu'il a formez, il ceſſera de vouloir certaines communications des mouvemens à l'égard de ces êtres.

TROISIEME PREUVE.

Suarez au même lieu.

Il ſeroit inutile de labourer, d'arroſer & de donner de certtaines diſpoſi-

tions pour préparer les corps à ce qu'on ſouhaite qu'il leur arrive : car Dieu n'a pas beſoin de préparer les ſujets ſur leſquels il agit.

Reponſe.

Je répons que Dieu peut abſolument faire tout ce qu'il lui plaît, ſans trouver de diſpoſitions dans les ſujets ſur leſquels il agit. Mais il ne le peut faire ſans miracle, ou par les voyes naturelles, c'eſt à dire ſelon les loix générales de la communication des mouvemens qu'il a établies, & ſelon leſquelles il agit preſque toûjours. Dieu ne multiplie pas ſes volontez ſans raiſon ; il agit toûjours par les voyes les plus ſimples : & c'eſt pour cela qu'il ſe ſert de la rencontre des corps pour les mouvoir ; non que leur choc ſoit abſolument néceſſaire à leur mouvement, comme nos ſens nous le diſent : mais parce que le choc étant l'occaſion de la communication des mouvemens, il ne faut que tres-peu de loix naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons. Car on peut mêmes par ce moyen rapporter toutes

les loix de la communication des mouvemens à une seule, qui est : Que les corps qui se choquent étant regardez comme un seul corps dans le moment de leur attouchement ou de leur choc, la force mouvante se partage entr'eux à leur séparation, selon la proportion de leur grandeur. Mais comme les corps qui se choquent sont environ nez d'une infinité d'auttes qui agissent sur eux selon cette loi & par son efficace ; cette loi, quoique constante & uniforme, produit une infinité de communications toutes différentes, parce qu'elle agit sur des corps infinis, qui ont tous rapport les uns aux autres.

Voyez le dernier ch. de la Recherche de la Verité.

Il est nécessaire d'arroser une plante afin qu'elle croisse : parce que selon les loix de la communication des mouvemens, il n'y a guéres que les parties de l'eau, qui par leur mouvement & à cause de leur figure, puissent se glisser & monter entre les fibres des plantes, & en se figeant ou s'attachant diversement les unes avec les autres, prendre la figure nécessaire pour les nourrir. La matiére subtile que le soleil répand sans cesse, peut en agitant l'eau l'éle-

ver dans les plantes : mais elle n'a pas assez de mouvement pour élever les parties grossieres de la terre. Cependant la terre & mêmes l'air sont nécessaires à l'accroissement des plantes : la terre pour conserver l'eau à leur racine ; & l'air pour exciter dans la même eau une fermentation moderée. Mais l'action du soleil, de l'air & de l'eau ne consistant que dans le mouvement de leurs parties, il n'y a que Dieu qui agisse à proprement parler. Car comme je viens de dire, il n'y a que lui qui par l'efficace de ses volontez, & par l'etenduë infinie de ses connoissances, puisse faire & régler les communications infiniment infinies des mouvemens, lesquelles se font à chaque instant, & selon une proportion infiniment exacte & réguliere.

QUATRIEME PREUVE.

On ne combat pas contre soi-même; on ne se résiste pas à soi-même. Les corps se rencontrent, se choquent, se résistent. Donc Dieu n'agit point en eux, si ce n'est par son concours. Si

Digitized by Google

Dieu produiſoit & conſervoit ſeul le mouvement dans les corps, il les détourneroit avant leur choc; car il ſçait bien qu'ils ſont impénétrables. Pourquoi pouſſer des corps pour les faire rejaillir, les faire avancer pour les faire reculer, produire & conſerver des mouvemens inutiles? N'eſt-ce pas une choſe extravagante que de dire, que Dieu combat contre-lui-même, & qu'il détruit ſes ouvrages, lorſqu'un taureau combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebi, & qu'une brebi mange l'herbe que Dieu fait croiſtre. Donc il y a des cauſes ſecondes.

Réponſe.

Donc les cauſes ſecondes ſont tout, & Dieu ne fait aucune choſe. Car Dieu ne peut pas agir contre lui-même, & concourir c'eſt agir. Concourir à des actions contraires, c'eſt donner des concours contraires, & faire par conſequent des actions contraires. Concourir à l'action des créatures qui ſe réſiſtent, c'eſt agir contre ſoi-méme. Concourir à des mouvemens inutiles,

choquent & qu'ils ceſſent par conſequent de ſe mouvoir de la même façon. Dieu a prévû ceci ; & cependant il a voulu poſitivement la rencontre ou le choc des corps; non parce qu'il ſe plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu'il avoit deſſein de ſe ſervir de ce choc des corps, comme d'une occaſion pour établir la loi générale de la communication des mouvemens, par laquelle il prêvoyoit qu'il ſe devoit produire une infinité d'effets admirables. Car je ſuis perſuadé que ces deux loix naturelles qui ſont les plus ſimples de toutes : ſçavoir que tout mouvement ſe faſſe ou tende à ſe faire en ligne droite; & que dans le choc les mouvemens ſe communiquent ſelon la propottion de la grandeur des corps qui ſe ſont choquez, ſuffiſent pour produire le monde tel que nous le voyons ; je veux dire le ciel, les étoiles, les planétes, les cométes, la terre & l'eau, l'air & le feu ; en un mot les élémens, & tous les corps qui ne ſont point organiſez ou vivans: car les corps organiſez dépendent de beaucoup d'autres loix naturelles qui ſont entiére-

ment inconnuës. Peut-être mêmes que les corps vivans ne ſe forment pas comme les autres par un certain nombre de loix naturelles. Car il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formez dés la création du monde, & qu'ils ne reçoivent plus par le tems que l'accroiſſement néceſſaire pour ſe rendre viſibles à nos yeux. Néanmoins il eſt certain qu'il ne reçoivent cet accroiſſement que par les loix générales de la nature, ſelon leſquelles tous les autres corps ſont formez; ce qui fait que leur accroiſſement n'eſt pas toûjours régulier.

Je dis donc que Dieu par la premiere des loix naturelles, veut poſitivement, & fait par conſéquent le choc des corps: & qu'il ſe ſert enſuitte de ce choc, comme d'une occaſion pour établir la ſeconde loi naturelle, qui régle la communication des mouvemens; & qu'ainſi le choc actuel eſt cauſe narelle ou occaſionelle de la communicarion actuelle des mouvemens.

Si l'on conſidére bien ceci, on reconnoîtra viſiblement qu'il ne ſe peut rien de mieux. Mais ſuppoſé que Dieu

Digitized by Google

ne l'eût point ordonné ainſi, & qu'il détournât les corps qui ſont prêts à ſe choquer, comme s'il y avoit du vuide pour les recevoir : Premiérement, les corps ne ſeroient point ſujets à cette viciſſitude continuelle qui fait la beauté de l'Univers : car la génération de certains corps ne ſe fait que par la corruption de quelques autres ; c'eſt la contrarieté de leurs mouvemens qui produit leur variété. Secondement, Dieu n'agiroit point par les voyes les plus ſimples : car afin que les corps prêts à ſe choquer, continuaſſent leur mouvement ſans ſe choquer, il faudroit qu'ils décriviſſent des lignes courbes d'une infinité de façons différentes ; & par conſéquent il faudroit admettre en Dieu des volontez différentes pour déterminer leurs mouvemens. Enfin, s'il n'y avoit point d'uniformité dans l'action des corps naturels, & ſi leur mouvement ne ſe faiſoit point en ligne droite, il n'y auroit point de principe certain pour raiſonner dans la Phyſique, ni pour ſe conduire dans pluſieurs actions de la vie.

Ce n'eſt point un deſordre que les

êtres. Elles valent mêmes beaucoup mieux que tout ce qu'elles produiſent. Et ſi Dieu a fait ce monde viſible, quoi qu'indigne en lui-même de l'action par laquelle il eſt produit, c'eſt qu'il a eu des vûës qui ne ſont pas connuës aux Philoſophes, & qu'il ſçait s'honnorer lui-même en JESUS-CHRIST, d'un honneur que les créatures ne ſont pas capables de lui rendre.

Lorſqu'une maiſon écraſe un homme de bien, il arrive un plus grand mal que lorſqu'une bête en dévore une autre, ou que l'orſqu'un corps eſt obligé de rejaillir par le choc de celui qu'il rencontre: mais Dieu ne multiplie pas ſes volontez pour remédier aux deſordres vrais ou apparens qui ſont des ſuites néceſſaires des loix naturelles. Dieu ne doit pas corriger ni changer ces loix, quoi qu'elles produiſent quelquefois des monſtres. Il ne doit pas confondre l'ordre & la ſimplicité de ſes voyes. Il doit negliger les petites choſes : Je veux dire qu'il ne doit pas avoir des volontez particulières pour produire des effets qui ne les

vallent pas, ou qui ſont indignes de l'action de celui qui les produit. Dieu ne fait des miracles que lorſque l'ordre qu'il ſuit toûjours le demande ; & l'ordre veut qu'il agiſſe par les voyes les plus ſimples, & qu'il n'y ait des exceptions dans ſes volontez, que lorſque cela eſt abſolument néceſſaire à ſes deſſeins, ou dans certaines occaſions qui nous ſont entiérement inconnuës. Quoique nous ſoyons tous unis à l'ordre ou à la ſageſſe de Dieu, nous n'en connoiſſons pas toutes les régles. Nous voyons en elle ce que nous devons faire : mais nous ne comprenons pas en elle tout ce que Dieu doit vouloir, & nous ne devons pas faire trop d'effort pour le comprendre.

On a un grand exemple de ce que je viens de dire, dans la damnation d'un nombre infini de perſonnes que Dieu a laiſſé périr dans les ſiécles de l'erreur. Dieu eſt infiniment bon ; il aime tous ſes ouvrages ; il veut que tous les hommes ſoient ſauvez, & qu'ils viennent à la connoiſſance de la verité, car il les a faits pour jouïr de lui : & cependant le plus grand nombre ſe damne ;

Digitized by Google

le plus grand nombre vit & meurt dans l'aveuglement, & y demeurera durant toute l'éternité. N'eſt-ce point à cauſe que Dieu agit par les voyes les plus ſimples * & qu'il ſuit l'ordre? On a fait voir que ſelon l'ordre, Dieu ne devoit pas prévenir par des plaiſirs* indélibérez la volonté du premier homme, dont la chûte a cauſé le deſordre de la nature. Il étoit à propos que tous les hommes vinſſent d'un ſeul, non ſeulement parce que cette voye eſt ſimple, mais encore pour des raiſons trop Théologiques & trop abſtraites pour être déduites ici. Enfin on doit croire que cela eſt conforme à l'ordre que Dieu ſuit, & à la ſageſſe qu'il conſulte toûjours dans l'intention & l'exécution de ſes deſſeins. Le peché du premier homme a produit une infinité de maux, il eſt vrai. Mais certainement l'ordre demandoit que Dieu le permît, & qu'il mît l'homme en état de pouvoir pécher.

Voyez l'éclairciſſement ſur le ch. 4. de la 2. Part. de la Methode.

Voyez le 1. éclairciſſemẽt ſur le 5. chap.

Dieu voulant réparer ſon ouvrage, ne donne que rarement de ces graces victorieuſes qui ſurmontent la malice des plus grands pécheurs. Il donne

ſouvent des graces inutiles à la converſion de ceux qui les reçoivent, quoi qu'il en prevoye l'inutilité à leur égard il en répand quelquefois en grand nombre, qui ne produiſent neanmoins que tres peu d'effets. Pourquoi tous ces détours, ou ces voyes indirectes? Il n'a qu'à vouloir poſitivement la converſion du pecheur pour la produire d'une maniére efficace & invincible? N'eſt-il pas viſible, que c'eſt qu'il agit par les voyes les plus ſimples, & que l'ordre le veut, quoique nous ne le voyons pas toûjours: Car Dieu ne peut agir qu'avec ordre & qu'avec ſageſſe, quoique ſon ordre & ſa ſageſſe ſoient ſouvent des abyſmes impénétrables à l'eſprit humain. Il y a de certaines loix tres-ſimples dans l'ordre de la grace; ſelon leſquelles Dieu agit ordinairement; car cet ordre à ſes regles auſſi bien que celui de la nature, quoique nous ne les connoiſſions pas, comme nous voyons celles des communications des mouvemens. Suivons ſeulement les conſeils, que nous a donnez dans l'Evangile, celui qui connoiſſoit parfaitement les loix de la Grace.

Je

Je dis ceci pour satisfaire aux injustes plaintes des pecheurs qui mépriſent les conſeils de JESUS-CHRIST, & qui ſe prennent à Dieu de leur malice & de leurs deſordres. Ils veulent que Dieu faſſe des miracles en leur faveur, & qu'il ne ſuive point les loix ordinaires de la grace. Ils vivent dans les plaiſirs : ils recherchent les honneurs : ils rouvrent à tous momens les playes que les objets ſenſibles ont faites dans leur cerveau, ils en reçoivent ſouvent de nouvelles ; & ils veulent que Dieu les guériſſe par miracle : Semblables à des bleſſez qui dans l'excez de leur douleur, déchirent leur appareil, renouvellent leurs playes, & puis dans la veuë d'une mort prochaine, ſe plaignent de la cruauté de ceux qui les panſent. Ils veulent que Dieu les ſauve, parce que, diſent-ils, Dieu eſt bon, ſage, puiſſant : il ne tient qu'à lui de nous rendre heureux : il ne doit pas nous avoir faits pour nous perdre. Qu'ils ſçachent que Dieu veut les ſauver, & qu'il a fait pour cela tout ce qui ſe devoit ſelon l'ordre & la ſageſſe qu'il conſulte. Nous ne devons pas croire

qu'il nous abandonne, puiſqu'il nous a donné ſon propre Fils pour être nôtre médiateur & nôtre victime. Oui, Dieu veut nous ſauver, & nous ſauver tous : Mais par des voyes que nous devons étudier avec ſoin, & ſuivre avec exactitude. Dieu ne doit pas conſulter nos paſſions dans l'exécution de ces deſſeins. Il ne doit conſulter que ſa ſageſſe, il ne doit ſuivre que l'ordre : Et l'ordre veut que nous imitions JESUS-CHRIST, & que nous ſuivions ſes conſeils pour nous ſantifier & pour nous ſauver. Que ſi Dieu n'a pas prédeſtiné tous les hommes a être conformes à l'image de ſon Fils, qui eſt le modéle & l'exemplaire des élûs ; c'eſt qu'en cela Dieu agit par les voyes les plus ſimples par rapport à ſes deſſeins, qui tendent tous à ſa gloire; c'eſt que Dieu eſt une cauſe univerſelle, & qu'il ne doit pas agir comme les cauſes particuliéres, qui ont des volontez particuliéres pour tout ce qu'elles font : c'eſt que ſa ſageſſe, qui n'eſt en cela qu'abyſmes pour nous, le veut ainſi. Enfin c'eſt que cette conduite eſt plus digne de Dieu, qu'une autre qui ſeroit plus

favorable aux réprouvez. Car les réprovvez ſont condamnez par un ordre auſſi digne de de nos adorations, que celui par lequel les élûs ſont ſantifiez & ſauvez ; & il n'y a que l'ignorance de l'ordre & l'amour propre, qui faſſent condamner une conduite que les Anges & les Saints admireront éternellement. Mais revenons aux preuves de l'efficace des cauſes ſecondes.

CINQUIEME PREUVE.

Si les corps n'avoient point une certaine *nature* ou *force* pour agir, & ſi Dieu faiſoit toutes choſes, il n'y auroit rien que de ſurnaturel dans les effets mêmes les plus ordinaires. La diſtinction de *naturel* & de *ſurnaturel*, qui eſt ſi bien reçûë dans le monde, & qui eſt établie par le conſentement univerſel des Sçavans, ſeroit chimérique & extravagante.

Réponſe.

Je répons que cette diſtinction eſt extravagante dans la bouche d'Ariſto-

te, car la *nature* que ce Philoſophe a établie eſt une pure chimére. Je dis que cette diſtinction n'eſt point claire dans la bouche du commun des hommes, qui jugent des choſes par l'impreſſion qu'elles font ſur leurs ſens : car ils ne ſçavent point préciſément ce qu'ils veulent dire, lorſqu'ils aſſurent que le feu brûle par ſa nature. Je dis que cette diſtinction ſe peut ſouffrir dans la bouche des Theologiens, s'ils entendent que les effets *naturels* ſont ceux, qui ſont des ſuittes des loix générales, que Dieu a établies pour la production, & pour la conſervation de toutes choſes, & que les effets *ſurnaturels* ſont ceux qui ne dépendent point de ces loix. Cette diſtinction eſt veritable en ce ſens. Mais la Philoſophie d'Ariſtote jointe à l'impreſſion des ſens, la rend, ce me ſemble, dangereuſe, parce que cette diſtinction peut détourner de Dieu ceux qui ont trop de reſpect pour les opinions de ce miſerable Philoſophe, ou qui conſultent leurs ſens au lieu de rentrer en eux-mêmes pour y conſulter la verité. Ainſi on ne devroit point ſe ſervir de cette diſtinction ſans

l'expliquer. S. Auguſtin s'étant ſervi du terme de *fortune* s'en eſt retracté, quoi qu'il y eut peu de gens qui s'y puſſent tromper. S. Paul parlant des viandes immolées, avertit que les idoles ne ſont rien. Si la *nature* de la Philoſophie payenne eſt une chimére, ſi cette nature n'eſt rien, il faut en avertir, car il y a bien des gens qui s'y trompent. Il y en a plus qu'on ne penſe qui lui attribuent inconſidérément les ouvrages de Dieu, qui s'occupent de cette idole, ou de ce cette fiction de l'eſprit humain, & qui lui rendent des honneurs qui ne ſont dûs qu'à la divinité. Ils veulent bien que Dieu ſoit Auteur des miracles & de certains effets extraordinaires qui ſont en un ſens peu dignes de ſa grandeur & de ſa ſageſſe, & ils rapportent à la puiſſance de leur *nature* imaginaire, ces effets conſtans & reglez que les Sages ſeuls ſçavent admirer. Ils pretendent mêmes que cette diſpoſition ſi merveilleuſe, qu'ont tous les corps vivans pour ſe conſerver, & pour engendrer leur ſemblable, eſt une production de leur *nature*: car ſelon ces Philoſophes c'eſt

L. 1. des Retract.
1. aux Cor ch. 10. v. 19.

le Soleil & l'homme qui engendrent les hommes.

On peut encore distinguer l'ordre surnaturel du naturel en plusieurs maniéres. Car on peut dire que le surnaturel a rapport aux biens futurs ; qu'il est établi en vûë des mérites de JESUS-CHRIST ; qu'il est le premier & le principal dans les desseins de Dieu, & d'autres choses suffisantes pour conserver une distinction dont l'on appréhende sans sujet la destruction.

SIXIESME PREUVE.

La principale preuve, que les Philosophes apportent pour l'efficace des causes secondes, se tire de la volonté de l'homme & de sa liberté. L'homme veut : il se détermine par lui-même ; & vouloir, & se déterminer c'est agir. Il est certain que c'est l'homme qui commet le peché : Dieu n'en est point l'Auteur, non plus que de la concupiscence & de l'erreur. Donc l'homme agit.

Digitized by Google

Reponſe.

J'ai axpliqué ſuffiſamment en pluſieurs endroits de la *Recherche de la Verité*, ce que c'eſt que la volonté & la liberté de l'homme, & principalement dans le premier chapitre du premier livre, & dans le premier Eclairciſſement ſur ce même chapitre : il eſt inutile que je le répéte. J'avouë que l'homme veut, & qu'il ſe détermine lui-même : parce que Dieu le fait vouloir, qu'il le porte inceſſamment vers le bien, qu'il lui donne toutes les idées & tous les ſentimens par leſquels on ſe détermine. J'avouë auſſi que l'homme commet ſeul le peché. Mais je nie qu'il faſſe en cela quelque choſe ; car le peché, l'erreur, & mêmes la concupiſcence, ne ſont rien. Je me ſuis aſſez expliqué ſur cela dans le premier Eclairciſſement.

L'homme veut, mais ſes volontez ſont impuiſſantes en elles-mêmes, elles ne produiſent rien, elles n'empéchent point que Dieu ne faſſe tout ; car c'eſt Dieu mêmes qui fait en nous nos vo-

Digitized by Google

lontez, par l'impreſſion qu'il nous donne vers le bien. L'homme n'a de lui-même que l'erreur & le peché qui ne ſont rien.

Nemo habet de ſuo niſi mendacium & peccatum. Conc. Arau. 2 can. 22.

Il y a bien de la différence entre nos eſprits & les corps qui nous environnent : Nôtre eſprit veut, il agit, il ſe détermine en quelque ſens ; je l'accorde. Nous en ſommes convaincus par le ſentiment intérieur que nous avons de nous mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y auroit ni peines ni récompenſes futures ; car ſans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaiſes actions: De ſorte que la Religion ſeroit une illuſion & un phantôme. Mais, que les corps ayent de la force pour agir, c'eſt ce qu'on ne voit pas clairement ; c'eſt ce qui paroît incomprehenſible ; & c'eſt auſſi ce qu'on nie, lorſqu'on nie l'efficace des cauſes ſecondes.

L'eſprit mêmes n'agit pas autant qu'on ſe l'imagine. Je ſçai que je veux & que je veux librement ; je n'ai aucune raiſon d'en douter, qui ſoit plus forte que le ſentiment intérieur que j'ai de moi-même. Je ne le nie pas auſſi. Mais je nie que ma volonté ſoit la cauſe *

* veritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit, & des autres choses qui accompagnent mes volontez ; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois mêmes tres-clairement, qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, & entre l'agitation de quelques petits corps, dont je ne sçai ni le mouvement ni la figure; lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connois pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvemens que je ne souhaite point. Je nie que ma volonté produise en moi mes idées : car je ne voi pas mêmes comment elle pourroit les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connoissance, elle suppose mes idées & ne les fait pas. Je ne sçai même précisement ce que c'est qu'idée. Je ne sçai si on les produit de rien, & si elles rentrent dans le néant dés qu'on cesse de les voir. Je parle selon le sentiment de quelques personnes.

* Selon le sens expliqué dans le chap. sur lequel je fais cet Eclaircissement.

Je produis, dira-t-on, mes idées par la faculté que Dieu m'a donnée de penſer. Je remuë mon bras à cauſe de l'union que Dieu a miſe entre mon eſprit & mon corps. *Faculté*, *union*, ce ſont termes de Logique; ce ſont des mots vagues & indéterminez. Il y n'a point d'être en particulier, ni de maniére d'être qui ſoit une *faculté* ou une *union*: on doit expliquer ces termes. Si l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte en ce que Dieu veut, que lorſque je voudrai que mon bras ſoi mû, les eſprits animaux ſe répandent dans les muſcles dont il eſt compoſé, pour le remuër en la maniere que je le ſouhaite, j'entens clairement cette explication, & je la reçois. Mais c'eſt dire juſtement ce que je ſoûtiens; car ma volonté déterminant celle de Dieu, il eſt évident que mon bras ſera mû, non par ma volonté qui eſt impuiſſante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir ſon effet.

Mais, ſi l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte, en ce que Dieu m'a donné la force de remuer

mon bras, comme il a donné auſſi à mon corps la force de me faire ſentir du plaiſir & de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps & de m'intéreſſer dans ſa conſervation; certainement on ſuppoſe ce qui eſt en queſtion & l'on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force que l'ame a ſur le corps, ni de celle que le corps a ſur l'ame: on ne ſçait pas trop bien ce qu'on dit lorſqu'on l'aſſûre poſitivement. On eſt entré dans ce ſentiment par préjugé: on l'a crû ainſi étant enfant, & dés qu'on a été capable de ſentir: mais l'eſprit, la raiſon, la réfléxion n'y ont point de part. Cela paroît aſſez par les choſes que j'ai dites dans *la Recherche de la Verité.*

I'entens toûjours une force véeitable & effective.

Mais, dira-t-on, je connois par le ſentiment intérieur de mon action que j'ai veritablement cette force: ainſi je ne me trompe point de le croire. Je répons, que lorſqu'on remuë ſon bras, on a ſentiment interieur de la volonté actuelle par laquelle on le remuë: & l'on ne ſe trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus ſentiment intérieur d'un certain effort qui

accompagne cette volonté, & l'on doit croire auſſi qu'on fait cet effort. Enfin je veux * qu'on ait ſentiment interieur que le bras eſt remué dans le moment de cet effort : & cela ſuppoſé je conſens auſſi que l'on diſe, que le mouvement du bras ſe fait dans l'inſtant qu'on ſent cet effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuër. Mais je nie que cet effort qui n'eſt qu'une modification ou un ſentiment de l'ame qui nous eſt donné pour nous faire comprendre nôtre foibleſſe, & nous donner un ſentiment obſcur & confus de nôtre force, ſoit capable de donner du mouvement aux eſprits, ni de le déterminer. Je nie qu'il y ait rapport entre nos penſées & les mouvemens de la matiére. Je nie que l'ame ait la moindre connoiſſance des eſprits animaux, dont elle ſe ſert pour remuër le corps qu'elle anime. Enfin quand même l'ame connoîtroit éxactement les eſprits animaux, & quand elle ſeroit capable de les mouvoir, ou de déterminer leur mouvement ; je nie qu'avec tout cela elle pût choiſir les tuyaux des nerfs, dont elle n'a aucune connoiſſance, afin de pouſ-

Il me paroît évident que l'eſprit ne connoît pas mêmes par ſentiment interieur ou par conſcience le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connoît par conſcience que ſon ſentiment, car l'ame n'a conſcience que de ſes ſeules penſées. C'eſt par ſentiment interieur ou par conſcience que l'on connoît le ſentiment qu'on a du mouvement de ſon bras ; mais ce n'eſt point par conſcience que l'on eſt averti du mouvement de ſon bras, de la douleur

ſer en eux les eſprits, & remüer ainſi le corps avec la promptitude, la juſteſſe & la force que l'on remarque dans ceux-mêmes, qui connoiſſent le moins la ſtructure de leur corps.

qu'on y ſoufre, non plus que des couleurs que l'on voit ſur les objets. Ou ſi l'on n'en veut pas convenir, je dis que le ſentiment interieur n'eſt point infaillible, car l'erreur ſe trouve preſque toûjours dans ces ſentimens, lorſqu'ils ſont compoſez. Je l'ai ſuffiſamment prouvé dans le premier Livre de la Recherche de la Verité.

Car, ſuppoſé mêmes que nos volontez ſoient veritablement la force mouvante des corps, quoique cela paroiſſe incomprehenſible, comment peut-on concevoir que l'ame remuë ſon corps? Le bras, par exemple, ne ſe remuë, que parce que les eſprits enflent ou racourciſſent quelques uns des muſcles qui les compoſent. Or afin que le mouvement que l'ame imprime aux eſprits qui ſont dans le cerveau, ſe pût communiquer à ceux qui ſont dans les nerfs, & ceux-ci aux autres qui ſont dans les muſcles du bras, il faudroit que les volontez de l'ame ſe multipliaſſent, ou changeaſſent à proportion des rencontres ou des chocs preſque infinis, qui

ſe feroient dans les corps qui compoſent les eſprits. Mais cela ne ſe peut concevoir, ſi l'on n'admet dans l'ame un nombre infini de volontez au moindre mouvement du corps, puiſqu'il eſt néceſſaire, pour le remuër, qu'il ſe faſſe un nombre infini de communications de mouvemens. Car enfin l'ame étant une cauſe particuliere, & qui ne peut ſçavoir exactement la groſſeur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui ſe choquent, lorſque les eſprits ſe répandent dans les muſcles; elle ne pourroit ni établir une loi générale de la communication des mouvemens de ces eſprits, ni la ſuivre éxactement ſi elle l'avoit établie. Ainſi il eſt évident que l'ame ne pourroit remuer ſon bras, quand mêmes elle auroit le pouvoir de déterminer le mouvement des eſprits animaux. Ces choſes ſont trop claires pour s'y arrêter davantage.

Il en eſt de même de la faculté que nous avons de penſer. Nous connoiſſons par ſentiment interieur, que nous voulons penſer à quelque choſe, que nous faiſons effort pour cela, & que

dans le moment de nôtre desir & de nôtre effort l'idée de cette chose se présente à nôtre esprit. Mais nous ne connoissons point par sentiment intérieur, que nôtre volonté ou nôtre effort produise nôtre idée. Nous ne voyons point par la raison que cela se puisse faire. C'est par préjugé que nous croyons que nos desirs sont causes de nos idées : c'est que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les suivent ou quelles les accompagnent. Comme Dieu & ses opérations n'ont rien de sensible, & que nous ne sentons point d'autre chose qui précede la présence des idées que nos desirs ; nous ne pensons point qu'il puisse y avoir d'autre cause de ces idées que nos desirs. Mais prenons-y garde. Nous ne voyons point en nous de force pour les produire : la raison ni le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, ne nous disent rien sur cela.

Je ne croi pas devoir rapporter toutes les autres preuves, dont se servent les défenseurs de l'efficace des causes secondes : parce que ces preuves me paroissent si foibles, qu'on pourroit s'i-

maginer que j'aurois en cela deſſein de les rendre ridicules, & je me rendrois moi-même ridicule ſi j'y répondois ſérieuſement. Un Auteur, par exemple, dit fort ſérieuſement en faveur de ſon opinion : *Les êtres créez ſont de veritables cauſes matérielles, formelles, finales, pourquoi ne ſeront-ils pas auſſi cauſes efficientes ou efficaces* ? Il me ſemble que je ne contenterois pas fort le monde, ſi pour ſatisfaire à la demande de cet Auteur, je m'arrêtois à éclaircir un équivoque ſi groſſier; & à faire voir la différence qu'il y a entre la cauſe efficace, & celle qu'il a plû aux Philoſophes d'appeller matérielle. Ainſi je laiſſe de ſemblables preuves pour venir à celles que l'on tire de la Sainte Ecriture.

SEPTIE'ME PREUVE.

Ceux qui ſoutiennent l'efficace des cauſes ſecondes, apportent d'ordinaire les paſſages ſuivans pour appuyer leur ſentiment : *Germinet terra herbam virentem : Producant aquæ reptile animæ viventis & volatile : Producat terra ani-*

nam viventem. Donc la terre & l'eau ont reçû par la parole de Dieu *la puissance* de produire des plantes & des animaux. Dieu commande ensuitte aux oiseaux & aux poissons de multiplier: *Crescite & multiplicamini, & replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram.* Donc il leur a donné la puissance d'engendrer leur semblable.

Gen. ch. 1.

Là-même.

JESUS-CHRIST dans le quatriéme Chapitre de saint Marc, dit, que la semence qui tombe en bonne terre rend jusqu'au centuple, & que la terre *produit d'elle-même premierement l'herbe, ensuitte l'epy, puis le bled dans l'épy.* Enfin il est aussi écrit dans le Livre de la Sagesse, que le feu avoit comme oublié en faveur du peuple de Dieu *la force* qu'il a de brûler. Il est donc certain par l'ancien & le nouveau Testament, que les causes secondes ont *force* pour agir.

Ultro enim terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.

Etiam suæ virtutis oblitus est. ch. 16.

Reponse.

Je répons que dans l'Ecriture Sainte il y a aussi plusieurs passages, qui at-

tribuent à Dieu la prétenduë efficace des cauſes ſecondes. En voici quelques-uns.

Ego ſum Dominus *faciens* OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *ſtabiliens terram, &* NULLUS *mecum. Iſaye ch.* 44 24. *Manus tuæ fecerunt me & pſalmaverunt me* TOTUM *in circuitu. Iob ch.* 10. 8. *Neſcio qualiter in utero meo apparuiſtis..... Singulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *ſed enim mundi creator qui hominis formavit nativitatem*, &c. *Mach. l.* 2. *ch.* 7. 22. & 23. *Cum ipſe* Deus *det omnibus vitam, inſpirationem, & omnia. Act. Ap.* 17. 25 *Producens fœnum jumentis & herbam ſervituti hominum ut educas panem de terrâ Pſal.* 103. & 148. Il y a une infinité de ſemblables paſſages; mais ceux-ci ſuffiſent.

Lorſqu'un Auteur ſemble ſe contredire, & que l'équité naturelle ou une raiſon plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même; il me ſemble qu'on a une régle infaillible pour découvrir ſon veritable ſentiment. Car il n'y a qu'à obſerver quand cet Auteur parle ſelon ſes lumieres: & quand il

parle ſelon l'opinion commune. Lorſqu'un homme parle comme les autres, cela ne ſignifie pas toûjours qu'il ſoit de leur ſentiment. Mais lorſqu'il dit poſitivement le contraire de ce qu'on a coûtume de dire, quoiqu'il ne le diſe qu'une ſeule fois, on a raiſon de juger que c'eſt ſon ſentiment; pourveu qu'on ſçache qu'il parle ſérieuſement, & aprés y avoir bien penſé.

Par exemple, un Auteur parlant des propriétez des animaux, dira en cent endroits que les bêtes ſentent, que les chiens connoiſſent leur maître, qu'ils l'aiment & le craignent: & ne dira qu'en deux ou trois endroits que les bêtes ne ſentent point, que les chiens ſont incapables de connoiſſance, qu'ils ne craignent & n'aiment rien. Comment accordera-t-on cet Auteur avec lui-même; car il paroît ſe contredire? Ramaſſera-t-on tous les paſſages qui ſont pour & contre, & jugera-t'on de ſon ſentiment par le plus grand nombre? Si cela eſt, je ne croi pas qu'il y ait d'hôme à qui, par exemple, on puiſſe attribuër le ſentiment, que les animaux n'ont point d'ame: car les Cartéſiens même

disent à tous momens qu'un chien sent quand on le frappe, & il leur arrive très-rarement de dire qu'il ne sent pas. Et quoique j'attaque moi-même une infinité de préjugez dans cet ouvrage, on en peut tirer plusieurs passages, par lesquels, si l'on ne reçoit la regle que j'explique, on prouvera que je les établis tous, & mêmes que je tiens l'opinion de l'efficace des causes secondes que je refute maintenant : ou peut-être qu'on en conclura que la *Recherche de la Verité*, est un Livre plein de contradictions visibles & grossieres, ainsi que font quelques personnes, qui n'ont peut-être pas assez d'équité & de pénétration, pour s'établir juges des ouvrages d'autrui.

L'Ecriture Sainte, les Peres, les plus gens de bien parlent plus souvent des biens sensibles, des richesses & des honneurs selon l'opinion commune, que selon les véritables idées qu'ils en ont. JESUS-CHRIST, faire dire par Abraham au mauvais Riche : *Fili recepisti* BONA *in vita tua*, vous avez reçu des *biens* pendant vôtre vie, c'est à dire des richesses & des honneurs. Ce que nous

appellons par préjugé du *bien*, nôtre bien, c'eſt à dire nôtre or & nôtre argent, eſt appellé dans l'Ecriture en cent endroits nôtre *ſoûtien* ou nôtre *ſubſtance*, & mêmes nôtre *honnêteté*, ou ce qui nous honore *Paupertas & honeſtas à Deo ſunt.* Ces maniéres de parler de l'Ecriture-Sainte & des perſonnes les plus vertueuſes nous feront-elles croire qu'ils ſe contrediſent eux-mêmes, ou que les richeſſes & les honneurs ſont veritablement des biens à nôtre égard, & que nous devons les aimer & les rechercher ? Non ſans doute : parce que ces manieres de parler s'accordant avec les préjugez, elles ne ſignifient rien; & que nous voyons d'ailleurs que JESUS-CHRIST a comparé les richeſſes aux épines, qu'il a dit qu'il y faut renoncer qu'elles ſont trompeuſes, & que tout ce qui eſt grand & éclatant dans le monde eſt en abomination devant Dieu. Il ne faut donc point ramaſſer les paſſages de l'Ecriture ou des Peres, pour juger de leur ſentiment par le plus grand nombre de ces paſſages, ſi l'on ne veut à tous momens leur attribuër les préjugez les plus déraiſonnables. *Eccli.* 11. 14.

Math. c. 6. v. 28. 29. 30. Cela supposé nous voyons que l'Ecriture Sainte dit positivement, que c'est Dieu qui fait tout jusqu'à l'herbe des champs : que c'est lui qui pare les lys de ces ornemens, que JESUS-CHRIST préfére à ceux qu'avoit Salomon dans toute sa gloire. Il y a, non deux ou trois, mais une infinité de passages, qui attribuent à Dieu la prétenduë efficace des causes secondes, & qui détruisent la *nature* des Péripatéticiens.

D'ailleurs on est porté par un préjugé comme naturel à ne point penser à Dieu, dans les effets ordinaires, & à attribuër de la force & de l'efficace aux causes naturelles : il n'y a ordinairement que les miracles qui fassent penser à Dieu: l'impression sensible engage dans l'opinion des causes secondes. Les Philosophes tiennent cette opinion, parce que, disent-ils, les sens en convainquent : c'est là leur plus forte preuve : Enfin cette opinion est receuë de tous ceux qui suivent les jugemens des sens. Le langage s'est formé sur ce préjugé ; & l'on dit aussi communément que le feu à la force de brûler, que l'on appelle l'or & l'argent son bien. Donc les pas-

Digitized by Google

ſages que l'on tire de l'Ecriture ou des Peres pour l'efficace des cauſes ſecondes ne prouvent pas plus, que ceux qu'un ambitieux ou qu'un avare choiſiroit pour juſtifier ſa conduite. Mais il n'en eſt pas de même des paſſages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout. Car, ce ſentiment étant contraire aux préjugez, ces paſſages doivent étre entendus à la rigueur: par la même raiſon qu'on doit croire que le ſentiment d'un Cartéſien eſt que les bêtes ne ſentent point, quoiqu'il ne l'ait dit que deux ou trois fois, & qu'il diſe au contraire à tous momens dans le diſcours familier qu'elles ſentent, qu'elles voyent, qu'elles entendent.

Dans le premier chapitre de la Geneſe, Dieu commande à la terre de produire les plantes & les animaux: il ordonne auſſi aux eaux de produire les poiſſons. Et par conſequent diſent les Péripatéticiens, l'eau & la terre ont reçu une *vertu* capable de produire ces effets.

Je ne voi pas que cette concluſion ſoit certaine: Et quand mêmes on ſeroit obligé d'expliquer ce chapitre par

lui-même, & ſans avoir recours à d'autres paſſages de l'Ecriture, il n'y auroit point de néceſſité de recevoir cette conſéquence. Cette maniére d'expliquer la création eſt accommodée à nôtre maniére de concevoir les choſes. Ainſi il n'eſt point néceſſaire de la prendre à la lettre : On ne s'en doit point ſervir pour appuyer les préjugez. Comme les animaux & les plantes ſont ſur la terre; que les oiſeaux vivent dans l'air & les poiſſons dans l'eau, Dieu, pour nous faire comprendre que c'eſt par ſon ordre qu'ils ſont dans ces lieux, les y a produits. C'eſt de la terre qu'il a formé les animaux, & les plantes : non que la terre ſoit capable de rien engendrer, & que Dieu lui ait donné pour cela une force ou une vertu qui ſubſiſte encore préſentement; car on demeure aſſez d'accord que la terre n'engendre point les chevaux ni les bœufs; mais parce que c'eſt de la terre que les corps de ces animaux ont été formez : comme il eſt dit dans le chapitre ſuivant : *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ & univerſis volatilibus cœli.* Les animaux ont été formez

v. 19.

de

de la terre, *formatis de humo*, & non pas produits par la terre. Auſſi aprés que Moïſe a rapporté comment les animaux & les poiſſons ont été produits en vertu du commandement que Dieu avoit fait à la terre & à l'eau de les produire, il ajoute que *c'eſt Dieu même qui les a faits*, afin qu'on n'attribuë pas à la terre & à l'eau leur production. CREAVIT *que* DEUS *cete grandia; & omnem animam viventem atque notabilem quam* PRODUXERANT *aquæ in ſpecies ſuas, & omne volatile ſecundùm genus ſuum.* Et plus bas, aprés avoir parlé de la formation des animaux, il ajoûte: *Et* FECIT DEUS *beſtias terræ juxta ſpecies ſuas & jumenta & omne reptile terræ in genere ſuo.*

On peut remarquer en paſſant qu'où il y a dans nôtre Vulgate, *producant aquæ reptile animæ viventis & volatile ſuper terram*, il y a dans l'Hebreu *volatile* VOLITET. Car, comme il paroît clairement par le paſſage que je viens de rapporter du chapitre ſuivant, ce mot oublié fait voir que les oiſeaux n'ont point été produits de l'eau, & V. 19.

que le dessein de Moïse n'est point ici de prouver, que les eaux eussent reçû une veritable *puissance* de produire des poissons & des oiseaux, mais seulement de marquer le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu, soit pour y vivre, soit pour y être produit: *& volatile* VOLITET *super terram.* Car d'ordinaire, lorsqu'on dit que la terre produit les arbres & les plantes, on prétend seulement faire connoître qu'elle fournit l'eau & les sels : qui sont nécessaires pour faire germer les graines & les faire croître. Je ne m'arrête pas à expliquer les autres passages de l'Ecriture, qui pris à la lettre favorisent les causes secondes : car on n'est point obligé, & il est même fort dangereux de prendre à la lettre les expressions qui sont appuyées sur les jugemens ordinaires, selon lesquels le langage se forme; le commun des hommes parlant de toutes choses selon les impressions de sens, & les préjugez de l'enfance.

La même raison, qui oblige à prendre à la lettre les passages de l'Ecriture directement opposez aux préjugez, nous donne encore juste sujet de penser, que

les Peres n'ont jamais eu de deſſein formé de ſoûtenir *l'efficace* des cauſes ſecondes, ni la *nature* d'Ariſtote. Car encore qu'ils parlent ſouvent d'une maniere qui favoriſe les préjugez & les jugemens des ſens, ils s'expliquent quelquefois d'une maniere qui découvre aſſez la diſpoſition de leur eſprit & de leur cœur. S. Auguſtin, par exemple, fait aſſez connoître qu'il croit que la volonté de Dieu eſt la *force* ou la *nature* de chaque choſe, lorſqu'il parle ainſi. *Nous avons coûtume de dire que les prodiges ſont contre la nature : mais cela n'eſt pas vrai. Car la volonté du Créateur étant la nature de cha une des creatures, comment ce qui ſe fait p r la volonté de Dieu ſeroit-il contraire à la nature? Les miracles ou les prodiges ne ſont donc point contre la nature, mais contre ce qui nous eſt connû de la nature.*

Omnia quippe portenta contra naturam dicimus eſſe, ſed non ſunt. Quomodo enim eſt contra naturā quod Dei fit voluntate: cum voluntas tanti utique conditoris cujuſque conditæ rei cujuſque naturæ ſit? Portentum ergo fit non contra naturam ſed contra quam eſt nota natura. S. Aug. de civitate Dei. l. 21. ch. 8.

Il eſt vrai que ſaint Auguſtin parle en pluſieurs endroits ſelon les préjugez. Mais je ſoûtiens que cela ne prouve rien : car on ne doit expliquer à la lettre que les paſſages qui ſont contraires aux

préjugez. J'en viens de rapporter les raisons.

Si S. Augustin dans tous ses ouvrages n'avoit jamais rien dit contre l'efficace des causes secondes, & qu'il eût toûjours favorisé cette opinion, on pourroit peut-être se servir de son Autorité pour l'établir. Mais, s'il ne paroissoit point qu'il eût examiné sérieusement cette question, on auroit toûjours droit de penser, qu'il n'auroit point eu de sentiment fixe & arrêté sur ce sujet, & qu'il auroit peut-être été comme entraîné par l'impression des sens à croire sans réflexion une chose, qui paroît certaine jusqu'à ce qu'on l'examine avec quelque soin.

Il est certain, par exemple, que S. Augustin a toûjours parlé des bêtes comme si elles avoient une ame : je ne dis pas une ame corporelle, car ce S. Docteur sçavoit trop bien distinguer l'ame d'avec le corps, pour penser qu'il pût y avoir des ames corporelles : je dis une ame spirituelle, car la matiére est incapable de sentiment. Cependant je croi qu'il est plus raisonnable de se ser-

vir de l'autorité de S. Auguſtin pour prouver que les bêtes n'ont point d'ame, que pour prouver qu'elles en ont: car des principes qu'il a ſoigneuſement examinez & fortement établis, il ſuit manifeſtement qu'elles n'en ont point: ainſi que le fait voir Ambroiſe Victor dans ſon ſixiéme volume de la Philoſophie Chrêtienne. Mais le ſentiment que les bêtes ont une ame, ou qu'elles ſentent de la douleur lorſqu'on les frappe, étant conforme aux préjugez, car il n'y a point d'enfant qui ne le croye: on a toûjours droit de penſer, que S. Auguſtin a parlé ſur cela ſelon l'opinion commune; qu'il n'a point examiné ſérieuſement cette queſtion; & que s'il eût commencé d'en douter & d'y faire réfléxion, il n'auroit point dit une choſe qui eſt ſi contraire à ſes principes.

Quelques-uns de ces principes de S. Auguſtin ſont: Que ce qui n'a jamais peché ne peut point ſoufrir de mal, or ſelon lui-même la douleur eſt le plus grãd des maux & les bêtes en ſouffrent. Que le plus noble ne peut avoir pour ſa fin le moins noble, or ſelon lui l'ame des bêtes eſt ſpirituelle & plus noble que les corps, & neanmoins elles n'ont point d'autre fin que les corps. Que ce qui eſt ſpirituel eſt immortel, & l'ame des bêtes quoique ſpirituelle eſt ſujette à la mort. Il y a bien d'autres ſemblables principes dans les ouvrages de S. Auguſt. dont on peut conclure que les bêtes n'ont point d'ame ſpirituelle telle qu'il l'admet en elles. Voyez les chap. 22. & 23 *de anima & eius origine.*

Ainſi quand les Peres auroient toûjours favoriſé l'efficace des cauſes ſecondes, peut-être qu'on ne ſeroit point obligé d'avoir égard à leur ſentiment, s'il ne paroiſſoit qu'il euſſent examiné avec ſoin cette queſtion; & que ce qu'ils en auroient dit, n'auroit point été une ſuite du langage, lequel ſe forme & s'établit ſur les préjugez. Mais c'eſt aſſurement le contraire : Car les Peres & les perſonnes les plus ſaintes, & les plus éclairées dans la Religion, ont ordinairement fait connoître par quelques endroits de leurs ouvrages, qu'elle étoit la diſpoſition de leur eſprit & de leur cœur à l'égard de la queſtion dont nous parlons.

Les plus éclairez, & mêmes le plus grand nombre des Theologiens, voyant d'un côté que l'Ecriture Sainte étoit contraire à l'efficace des cauſes ſecondes; & de l'autre que l'impreſſion des ſens, la voix publique, & principalement la Philoſophie d'Ariſtote, qui étoit en vénération parmi les Sçavans, l'établiſſoit; car Ariſtote croit que Dieu ne ſe mêle point du détail de ce qui ſe paſſe ſous le *concave* de la lune, que cette ap-

plication est indigne de sa grandeur, & que la *nature*, qu'il suppose dans tous les corps, suffit pour produire tout ce qui se fait ici-bas. Les Théologiens, dis-je, ont trouvé ce tempérament pour accorder la Foi avec la Philosophie des Payens, & la raison avec les sens, que les causes secondes ne feroient rien, si Dieu ne leur prêtoit son *concours*. Mais parce que ce concours immédiat, par lequel Dieu agit avec les causes secondes, renferme de grandes difficultez, quelques Philosophes l'ont rejetté, prétendant qu'afin qu'elles agissent, il suffit que Dieu les conserve avec la *vertu* qu'il leur a donnée en les créant. Et comme cette opinion est tout à fait conforme aux préjugez, à cause que l'opération de Dieu dans les causes secondes n'a rien de sensible, elle est ordinairement reçûë du commun des hommes, & de ceux qui se sont plus appliquez à la Médecine & à la Physique des anciens, qu'à la Théologie & à la Méditation de la verité. La plûpart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choses, & qu'il leur a donné toutes les qualitez

ou facultez néceſſaires pour leur conſervation : Qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matiere, & qu'enſuite il l'a laiſſée à elle-même produire par la communication de ſes mouvemens, cette varieté de formes que nous admirons. On ſuppoſe ordinairement que les corps ſe peuvent mouvoir les uns les autres, & l'on attribuë mêmes cette opinion à M. Deſcartes, contre ce qu'il dit expreſſément dans les articles 36. & 37. de la ſeconde partie de ſes Principes de Philoſophie. Les hommes ne pouvant s'empêcher de reconnoître que les créatures dépendent de Dieu, ils diminuent cette dépendance autant qu'il leur eſt impoſſible ; ſoit par une ſecrete averſion pour Dieu, ſoit par une ſtupidité & par une inſenſibilité effroyable à l'égard de ſon opération. Mais, comme ce ſentiment n'eſt ordinairement reçû que de ceux qui n'ont pas fort étudié la Religion, & qui ſuivent plûtôt leurs ſens & l'Autorité d'Ariſtote, que leur raiſon & l'autorité des Livres ſaints ; on n'a pas de ſujet de craindre qu'il s'établiſſe trop

trop dans l'eſprit de ceux qui ont quelque amour pour la verité & pour la Religion : car pour peu qu'on s'applique à examiner ce ſentiment, on en découvre facilement la fauſſeté. Mais l'opinion du *concours immédiat* de Dieu à chaque action des cauſes ſecondes, ſemble s'accommoder avec les paſſages de l'Ecriture, qui attribuënt ſouvent un même effet à Dieu & aux creatures.

Il faut donc conſiderer qu'il y a des endroits dans l'Ecriture où il eſt dit que c'eſt Dieu ſeul qui agit: *Ego ſum Dominus*, dit Iſaye, *faciens* OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS *ſtabiliens terram*, & NULLUS *mecum*. Une mere animée de l'eſprit de Dieu, dit à ſes enfans que ce n'eſt point elle qui les a formez. *Neſcio qualiter in utero meo apparuiſtis, ſingulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *ſed mundi creator*, &c. Elle ne dit pas comme Ariſtote & l'Ecole des Péripatéticiens, que c'eſt à elle & au ſoleil qu'ils doivent leur naiſſance, mais au *Createur de l'Vnivers*. Or ce ſentiment qu'il n'y a que Dieu qui agiſſe & qui forme les enfans dans

Chap. 44. 24.

L. 2. *des Mach.* 7. *v.* 22. & 23.

Sol & homo generant hominem. Ariſt. Phyſ. auſc. *l.* 2. ch. 2. Voy. S. Th. ſur ce texte.

dans le sein de leur mere, n'est point conforme aux opinions communes ou aux préjugez. Il faut donc selon le principe que j'ai établi auparavant, expliquer à la lettre ces passages. Mais au contraire, le sentiment de l'efficace des causes secondes étant conforme à l'opinion commune & à l'impression sensible; quand mêmes on trouveroit des passages qui diroient expressément que les causes secondes agissent seules, ils n'auroient aucune force étant comparez à ceux-ci. Le concours ne suffit donc pas pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte : il faut mettre toute la force, la puissance, l'efficace du côté de Dieu.

Mais, quand mêmes le concours immédiat de Dieu avec les causes secondes, seroit propre pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte, je ne sçai si avec tout cela il faudroit le recevoir. Car les Livres Saints n'ont pas été faits pour les Theologiens de ce tems-ci : mais pour le peuple Juif. De sorte que si les Juifs n'étoient point autrefois assez éclairez ou assez subtils pour s'imaginer un concours, tel qu'on l'admet dans la Théologie Scholastique, &

pour demeurer d'accord d'une choſe que les plus habiles Théologiens ont bien de la peine à expliquer; il s'enſuit ce me ſemble, que l'Ecriture Sainte qui attribuë à Dieu, & mêmes à Dieu ſeul, la production & la conſervation de toutes choſes, les auroit jettez dans l'erreur: & que les Auteurs des Livres ſaints auroient parlé aux hommes un langage non ſeulement inconnu, mais trompeur. Car en leur diſant que Dieu fait tout, ils auroient ſeulement prétendu dire que Dieu donne ſon *concours* pour toutes choſes, & apparemment les Juifs ne penſoient pas ſeulement à ce concours; ceux d'entre les Juifs qui ne ſont point trop Philoſophes, croyant que c'eſt Dieu qui fait tout, & non pas que Dieu concourt à tout.

Mais, afin de faire porter un jugement plus aſſuré ſur le *concours*, il ſeroit à propos d'expliquer avec ſoin les différens Syſtêmes que les Scholaſtiques en ont fait. Car outre les obſcuritez impénétrables, qui ſont communes à toutes les opinions, qu'on ne peut expliquer & ſoûtenir que par des termes vagues & indeterminez; il y a ſur cette matiére

une une ſi grande varieté de ſentimens, que l'on n'auroit pas de peine à en découvrir la cauſe. Mais je ne veux pas m'engager dans une diſcuſſion qui ſeroit trop ennuyeuſe & pour moi & pour la plûpart de ceux qui liront ceci. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir, que mes ſentimens ſe peuvent accorder en quelque choſe avec ceux du plus grand nombre des Théologiens Scholaſtiques, quoique je ne doive pas diſſimuler que leur langage me paroît fort équivoque & fort confus. Je m'explique.

Je croi, comme j'ai déja dit ailleurs, que les corps, par exemple, n'ont point la force de ſe remüer eux-mêmes, & qu'ainſi leur force mouvante n'eſt que l'action de Dieu; ou pour ne me point ſervir d'un terme qui ne ſignifie rien de diſtinct, leur force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu, toûjours néceſſairement efficace, laquelle les conſerve ſucceſſivement en différens endroits. Car je ne croi pas que Dieu crée de certains êtres, pour en faire la force mouvante des corps: non ſeulement parce que je n'ai point d'idée de ce genre d'être, &

que je ne voi pas qu'ils puſſent remuër les corps : mais encore parce que ces êtres auroient eux-mêmes beſoin de quelques autres qui les remüaſſent, & ainſi à l'infini. Car il n'y a que Dieu qui ſoit veritablement immobile, & moteur tout enſemble.

Cela étant, lorſqu'un corps en choque & en meut un autre, je puis dire qu'il agit par le concours de Dieu, & que ce concours n'eſt pas diſtingué de ſon action propre. Car un corps ne meut celui qu'il rencontre que par ſon action ou ſa force mouvante, qui n'eſt au fond que la volonté de Dieu, laquelle conſerve ce corps ſucceſſivement en pluſieurs endroits : le tranſport d'un corps n'étant point ſon action ou ſa force mouvante, mais l'effet de ſa force mouvante. Preſque tous les Théologiens diſent auſſi, que l'action des cauſes ſecondes n'eſt point differente de l'action par laquelle Dieu concourt avec elles. Car quoiqu'ils l'entendent diverſement, ils prétendent que Dieu agit dans les creatures par la même action que les créatures. Et ils ſont, ce me ſemble, obligez de parler ainſi : Car ſi les crea-

tures agissoient par une action que Dieu ne fist point en elles, leur action comme action seroit, ce semble, indépendante: or ils croyoient, comme ils le doivent, que les creatures dépendent immédiatement de Dieu, non seulement quant à leur être, mais aussi quant à leur operation.

De même à l'égard des causes libres, je croi que Dieu donne sans cesse à l'esprit une impression vers le bien en general, & qu'il détermine mêmes cette impression vers les biens particuliers par des idées ou des sentimens qu'il met en nous, ainsi que je l'ai expliqué dans le premier Eclaircissement: & c'est ce que croyent aussi les Théologiens, qui assurent que Dieu meut & prévient nos volontez. Ainsi la force qui met nos esprits en mouvement, c'est la volonté de Dieu qui nous anime & qui nous porte vers le bien: car Dieu ne crée point d'êtres pour en faire les forces mouvantes des esprits, par les mêmes raisons qu'il ne crée point d'êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontez de Dieu étant efficaces par elles-mêmes, il suffit qu'il veüille,

Digitized by Google

pour faire; & il eſt inutile de multiplier les êtres ſans neceſſité. D'ailleurs tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations de nos mouvemens, vient auſſi de l'action de Dieu en nous: cela eſt clair par le premier Eclairciſſement. Or nous n'agiſſons & nous ne produiſons rien que par nos volontez, je veux dire par l'impreſſion de la volonté de Dieu que eſt nôtre force mouvante. Car nos nos volontez ne ſont efficaces, qu'entant qu'elles ſont de Dieu; de même que les corps mûs ne pouſſent les autres, qu'entant qu'ils ont une force mouvante qui les tranſporte, laquelle force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu qui les crée ou conſerve ſucceſſivement en differens endroits. Donc nous n'agiſſons que par le concours de Dieu; & nôtre action conſiderée comme efficace & capable de produire quelqu'effet, n'eſt point différente de celle de Dieu: c'eſt comme le diſent la plûpart des Théologiens, toute la même action: *Eadem numero actio*

Voyez Suarez *lib. 1. de concurſu Dei cum voluntate. c. 4.*

Or tous les changemens qui arrivent dans la monde, n'ont point d'autre cauſe naturelle, que les mouvemens des

corps & les volontez des esprits. Car 1°. selon les loix generales de la communication des mouvemens, les corps invisibles, qui environnent les visibles, produisent par leurs mouvemens divers toutes les varietez, dont la cause ne paroît point à nos yeux. 2°. selon les loix de l'union de l'ame & du corps, lorsque les corps qui nous environnent agissent sur le nôtre ils produisent dans nôtre ame une infinité de sentimens, d'ideés & de passions. 3° nôtre esprit produit en lui-méme par ses volontez une infinité d'idées différentes : car ce sont nos volontez qui appliquent & qui modifient nôtre esprit comme causes naturelles, dont l'efficace neanmoins vient des loix que Dieu a établies. Enfin, lorsque nôtre esprit agit dans nôtre corps, il y produit plusieurs changemens en vertu des loix de son union avec lui : & par le moyen de nôtre corps, il produit encore, dans ceux qui nous environnent, un tres-grand nombre de changemens en vertu des loix de la communication de mouvemens. Ainsi tous les effets naturels, n'ont point d'autre cause naturelle ou

occaſionnelle, que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits. C'eſt une choſe dont on conviendra facilement pour peu que l'on s'y applique. Car je ſuppoſe que l'on ne ſoit point prévenu par ceux qui parlent ſans ſçavoir ce qu'ils diſent, qui imaginent à tous momens des êtres dont ils n'ont point d'idées claires, & qui prétendent expliquer des choſes qu'ils n'entendent point, par des choſes qui ſont abſolument incomprehenſibles. De ſorte que Dieu executant par ſon *concours*, ou plûtôt par ſa volonté efficace, tout ce que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits ſont comme cauſes naturelles ou occaſionnelles; il n'y a rien que Dieu ne faſſe par la même action que celle de ſa créature: non que les créatures ayent par elles-mêmes aucune action efficace; mais parce que la puiſſance de Dieu leur eſt en quelque ſorte communiquée par les loix naturelles que Dieu a établies en leur faveur.

Voila tout ce que je puis faire, pour accorder ce que je penſe avec le ſentiment des Théologiens, qui ſoûtien-

nent la neceſſité du concours immédiat, & que Dieu fait tout en toutes choſes par la même action que celles des créatures. Car, pour les autres Théologiens, je croi que leurs opinions ſont inſoûtenables en toutes maniéres, & principalement celle de Durand, & celle de quelques Anciens que réfute ſaint Auguſtin, qui nioient abſolument la neceſſité du concours, & qui vouloient que les cauſes ſecondes fiſſent toutes choſes par une puiſſance que Dieu leur a donnée en les créant. Car encore que cette opinion ſoit moins embaraſſée que celle des autres Théologiens, elle me p roît ſi oppoſée à l'Ecriture, & ſi conforme aux préjugez pour ne rien dire davantage, que je ne croi pas qu'elle ſe puiſſe ſoûtenir.

Voyez Durand. *in* 2. *Diſt.* 1. *Qu.* 5. *& Diſt.* 37.

De Geneſi ad litteram l. 5. *c.* 20.

J'avouë que les Scholaſtiques, qui diſent que le concours immédiat de Dieu eſt la même action que celle des créatures, ne l'entendent pas tout-à fait comme je l'explique; & qu'excepté Biel & le Cardinal d'Ailly, tous ceux que j'ai lûs penſent que l'efficace qui produit les effets, vient de la cauſe ſeconde auſſi bien que la premiere. Mais comme je

In 4. *Sent. Diſt.* 1. *q.* 1. *De Aliacoibid.*

Digitized by Google

me fais une loi de ne dire que ce que je conçois clairement, & de prendre toûjours le parti qui s'accommode le mieux avec la Religion; je croi qu'on ne trouvera pas mauvais que je quitte un sentiment qui paroît à bien des gens, d'autant plus incompréhensible qu'on fait plus d'effort pour le comprendre; & que j'en établisse un autre qui s'accorde parfaitement, non seulement avec la raison, mais encore avec la sainteté de la Religion & de la Morale Chrêtienne. C'est une verité que j'ai déja prouvée dans le Chapitre sur lequel je fais cette Remarque : mais il est à propos que j'en dise encore quelque chose pour justifier pleinement tout ce que j'ai dit sur la question présente.

La raison & la Religion nous convainquent que Dieu veut être aimé & respecté de ses créatures : aimé comme bien, respecté comme puissance: c'est une verité dont on ne peut douter sans impieté & sans folie. Pour aimer Dieu comme il veut, & comme il merite bien d'être aimé, il faut selon le premier commandement de la loi & de l'Evangile, & mêmes selon la raison, comme

L. 4. ch. 12 je l'ai fait voir ailleurs, l'aimer de toutes ses forces, ou selon toute la capacité que l'on a d'aimer. Il ne suffit pas de le préférer à toutes choses : il faut encore l'aimer en toutes choses. Autrement nôtre amour n'est point aussi parfait qu'il le doit être, & nous ne rendõs pas à Dieu tout l'amour qu'il imprime en nous, & qu'il n'imprime en nous que pour lui, puisqu'il n'agit que pour lui. Pour rendre aussi à Dieu tout le respect qui lui est dû, il ne suffit pas de l'adorer comme la souveraine puissance, & de le craindre plus que ses créatures : il faut encore le craindre & l'adorer dans toutes ses créatures : il faut que tous nos respects tendent vers lui, car l'honneur & la gloire ne sont dûs qu'à lui. C'est ce que Dieu nous a commandé par ces paroles : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* Et par celles-ci : *Dominum Deum tuum timebis, & illi soli servies.* Ainsi la Philosophie qui nous apprend que l'efficace des causes secondes est une fiction de l'esprit; que la nature d'Aristote & de quelques autres Philosophes, est une

Deut. ch. 6.

chimére ; qu'il n'y a que Dieu d'assez fort & d'assez puissant non seulement pour agir dans nôtre ame, mais encore pour donner le moindre mouvement à la matiére : cette Philosophie, dis-je, s'accommode parfaitement avec la Religion, dont la fin est de nous unir à Dieu de la maniére la plus étroite.

Nous n'aimons ordinairement que les choses qui sont capables de nous faire quelque bien : cette Philosophie n'autorise donc que l'amour de Dieu, & condamne absolument l'amour de toute autre chose. Nous ne devons craindre que ce qui est capable de nous faire quelque mal : cette Philosophie n'approuve donc que la crainte de Dieu, & condamne absolument toutes les autres. Ainsi elle justifie tous les mouvemens de l'ame qui sont justes & raisonnables, & condamne tous ceux qui sont contraires à la raison & à la Religion. Car on ne justifiera jamais par cette Philosophie l'amour des richesses, la passion pour la grandeur, l'emportement de la débauche, puisque l'amour des corps paroît extravagant & ridicule se-

lon les principes que cette Philoſophie établit.

C'eſt une verité inconteſtable, c'eſt un ſentiment naturel, c'eſt mêmes une notion commune, que l'on doit aimer la cauſe de ſon plaiſir, & qu'on la doit aimer à proportion de la félicité dont elle nous fait jouïr, ou dont elle peut nous faire jouïr. Non ſeulement il eſt juſte, il eſt mêmes comme néceſſaire que la cauſe de nôtre bon-heur ſoit l'objet de nôtre amour. Ainſi ſuivant les principes que cette Philoſophie établit, nous ne devons aimer que Dieu : car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui ſoit cauſe de nôtre bonheur. Selon cette Philoſophie les corps qui nous environnent n'agiſſent point ſur celui que nous animons : à plus forte raiſon n'agiſſent ils point ſur nôtre eſprit. Ce n'eſt point le ſoleil qui nous éclaire, & qui nous donne le mouvement & la vie. Ce n'eſt point lui qui couvre la terre de fruits & de fleurs, & qui nous fournit nôtre nourriture. Cette Philoſophie nous enſeigne comme l'Ecriture, que c'eſt *Dieu ſeul qui donne les pluyes & qui régle les ſaiſons, qui donne à nos corps leur nourriture,*

Act. 14. 15. 16. *Ergo nihil agis* ingratiſſime *mortalium, qui te negas Deo*

& qui remplit nos cœurs de joye, qu'il n'y a que lui qui ſoit capable de nous faire du bien, & qu'il n'a jamais ceſſé de rendre par là témoignage de ce qu'il eſt; quoique dans les ſiécles paſſez il ait laiſſé marcher toutes les nations dans leurs voyes. Suivant le langage de cette Philoſophie il ne faut dire, que c'eſt la nature qui nous comble de biens: Il ne faut point dire, que c'eſt Dieu & la nature. Il faut dire que c'eſt Dieu ſeul, & parler ainſi ſans équivoque pour ne pas tromper les ſimples. Car on doit reconnoiſtre diſtinctement l'unique cauſe de ſon bon-heur, ſi l'on en veut faire l'unique objet de ſon amour.

C'eſt encore une verité inconteſtable qu'on doit craindre les choſes qui ſont capables de nous faire du mal, & qu'on doit les craindre à proportion du mal qu'elles peuvent nous faire. Mais cette Philoſophie nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe nous faire du mal: que c'eſt lui, comme dit Iſaïe, *qui crée les ténebres auſſi bien que la lumiere: qui fait le mal comme le bien*, & mêmes qu'il n'arrive point de mal qu'il ne faſſe comme dit un autre Prophete. Ainſi on

debere, ſed naturæ: quia nec natura ſine Deo eſt, nec Deus ſine natura, ſed idem eſt utrũque, nec diſtat. Officium ſi quod à Seneca acceperiſſes. Annæo te diceres debere, vel Lucio: non creditorem mutares, ſed nomen. Seneque l. 4. des Bienfaits ch 8.

Ego Dominus & non eſt alter, formans lucem & creans tenebras, faciens pacem & creans malum: Ego Dominus faciens omnia hæc. Iſaïe ch. 45.7. Amos, ch. 3, 6.

ne doit craindre que lui. Il ne faut craindre ni la peſte, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons mêmes : c'eſt Dieu ſeul qu'il faut craindre. On doit fuir une épée dont on nous veut percer, on doit éviter le feu, on doit éviter une maiſon qui eſt prête à nous écraſer : mais on ne doit point craindre ces choſes. On peut *fuir* les corps qui ſont cauſes *occaſionnelles ou naturelles* du mal : mais on ne doit *craindre* que Dieu comme cauſe *veritable* de tous les malheurs des méchans ; & l'on ne doit haïr que le peché, qui oblige la cauſe de tous les biens à devenir la cauſe de tous nos maux. En un mot tous les mouvemens de l'eſprit ne doivent ſe rapporter qu'à Dieu, car il n'y a que Dieu au deſſus de l'eſprit : & les mouvemens de nôtre corps peuvent ſe rapporter à ceux qui nous environnent. Voila ce que nous apprend la Philoſophie, qui ne reçoit point l'efficace des cauſes ſecondes.

Mais l'efficace des cauſes ſecondes étant ſuppoſée, il me ſemble qu'on a quelque ſujet de craindre & d'aimer les corps ; & que pour régler ſon amour ſelon

lon ſa raiſon, il ſuffit de preferer Dieu à toutes choſes, la cauſe premiere & univerſelle aux cauſes ſecondes & particulieres. Il ne paroît point neceſſaire d'aimer Dieu de toutes ſes forces : *Ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus,* comme il eſt dit dans l'Ecriture.

Cependant, lorſqu'on ſe contente de preferer Dieu à toutes choſes, & de l'aimer d'un amour d'eſtime ou d'un amour de préference, ſans faire continuellement effort pour l'honorer & l'aimer en toutes choſes; il arrive ſouvent qu'on ſe trompe, que la charité ſe perd & ſe diſſipe, & que l'on s'occupe davantage des biens ſenſibles que du ſouverain bien. Car ſi l'on demandoit aux plus grands pecheurs, & peut-être mêmes aux Idolâtres, s'il ne préferent pas la cauſe univerſelle aux particulieres; ils ne craindroient peut-être point de nous répondre au milieu de leurs débauches & de leur égarement, qu'ils ne manquent pas à un devoir ſi eſſentiel, & qu'ils ſçavent bien ce qu'ils doivent à Dieu. J'avouë qu'ils ſe trompent, mais l'efficace des cauſes ſecondes étant

nulle, ils n'ont aucun pretexte vrai-semblable pour juſtifier leur conduite & cette efficace étant ſuppoſée, voici ce qu'ils peuvent dire en eux-mêmes, lorſque leurs paſſions les aveuglent, & qu'ils écoutent les rapports de leurs ſens.

Je ſuis fait pour être heureux; je ne puis, & mêmes je ne dois pas m'empêcher d'aimer & de reſpecter tout ce qui peut être la cauſe de mon bonheur. Pourquoi donc n'aimerai je & ne reſpecterai-je pas les objets ſenſibles, puiſqu'ils ſont les veritables cauſes du bonheur que je trouve dans leur joüiſſance? Je reconnois l'être ſouverain comme ſeul digne du ſouverain culte: je le préfere à tout. Mais, ne voyant pas qu'il ſouhaite rien de moi, je joüis des biens qu'il me donne par le moyen des cauſes ſecondes auſquelles il m'a ſoûmis; & je ne lui rends point une reconnoiſſance, qui peut-être le des honoreroit. Comme il ne me fait aucun bien immédiatement & par lui-même, ou pour le moins ſans que les creatures y ayent part, c'eſt une marque qu'il ne veut pas que mon eſprit & mon cœur s'appli-

quent immédiatement à lui-même ; ou pour le moins c'eſt qu'il veut que ſes créatures partagent avec lui les ſentimens de mon eſprit & de mon cœur. Puiſqu'il a fait part au ſoleil de ſa puiſſance & de ſa gloire, qu'il l'a environné d'éclat & de majeſté, qu'il l'a établi le ſouverain de tous ſes ouvrages, & que c'eſt par l'influence de ce grand aſtre que nous recevons tous les biens néceſſaires à la vie ; pourquoi n'employerons-nous pas une partie de cette vie à nous réjoüir à ſa lumiére, & à lui témoigner le ſentiment que nous avons de ſa grandeur & de ſes bienfaits ? Ne ſeroit-ce pas la derniere des ingratitudes de recevoir de cette excellente créature l'abondance de toutes choſes, & de n'avoir pour elle aucun ſentiment de reconnoiſſance ? Et ne ſeroit-ce pas un aveuglement & une ſtupidité effroyable de n'avoir aucun mouvement de reſpect & de crainte pour celui dont l'abſence nous glace & nous tuë, & qui, en s'approchant de nous, peut nous brûler & nous détruire ? Je le redis encore, il faut préferer Dieu à toutes choſes, l'eſtimer infiniment

plus que ſes créatures : mais il faut auſſi craindre & aimer ſes créatures. C'eſt par là qu'on honore legitimement celui qui les a faites ; c'eſt par là qu'on mérite ſes bonnes graces ; c'eſt par-là qu'on oblige Dieu à de nouveaux biens faits. Il eſt viſible qu'il approuve l'honneur qu'on rend à ſes creatures, puiſqu'il leur a communiqué ſa puiſſance, & que toute puiſſance mérite de l'honneur. Mais comme l'honneur doit être proportionné à la puiſſance dont on eſt revêtu, & que celle du Soleil & des autres objets ſenſibles eſt telle que nous en recevons toutes ſortes de biens, il eſt juſte que nous les honorions de toutes nos forces, & que nous leur conſacrions apres Dieu tout ce que nous ſommes.

C'eſt ainſi qu'on raiſonne naturellement, lorſqu'on ſuit le préjugé de l'efficace des cauſes ſecondes. Et c'eſt apparemment de cette maniére qu'ont raiſonné les premiers Auteurs de l'idolatrie. Voici ce qu'en penſe celui qui eſt eſtimé le plus ſçavant d'entre les Juifs. Il commence ainſi un traitté qu'il a fait de l'Idolatrie. *Au tems d'Enos les hommes tomberent dans d'étranges égare-*

mens, & les Sages de ce siecle perdi rent tout-à-fait le sens & la raison. Enos lui-même fut du nombre de ces personnes abusées. Voici leurs erreurs. Puisque Dieu, disoient-ils, a crée les Astres & les cieux pour regir le monde, qu'il les a mis dans un lieu élevé qui les a environnez d'éclat & de gloire, & qu'il s'en sert pour exécuter ses ordres; il est juste que nous les honorions & leur rendions nos respects & nos hommages. C'est la volonté de nôtre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevez & comblez de gloire: de même qu'un Prince veut que l'on honore ses Ministres en sa presence, parce que l'honneur qu'on leur rend, rejaillit sur lui. Aprés que cette pensée leur fut venuë en l'esprit ils commencerent à édifier des Temples à l'honneur des Astres, à leur sacrifier, à faire des discours à leur loüange, & mêmes à se prosterner devant eux, s'imaginant parlà se rendre favorable celui qui les a créez. Voila l'origine de l'Idolatrie. R. Moses Maimonides

Il est si naturel & si juste d'avoir des sentimens de reconoissance à proportion des biens que l'on reçoit, que presque

Digitized by Google

mens, & les Sages de ce ſiecle perdi rent tout-à-fait le ſens & la raiſon. Enos lui-même fut du nombre de ces perſonnes abuſées. Voici leurs erreurs. Puiſque Dieu, diſoient-ils, a crée les Aſtres & les cieux pour regir le monde, qu'il les a mis dans un lieu élevé qui les a environnez d'éclat & de gloire, & qu'il s'en ſert pour exécuter ſes ordres; il eſt juſte que nous les honorions & leur rendions nos reſpects & nos hommages. C'eſt la volonté de nôtre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevez & comblez de gloire: de même qu'un Prince veut que l'on honore ſes Miniſtres en ſa preſence, parce que l'honneur qu'on leur rend, rejaillit ſur lui. Aprés que cette penſée leur fut venuë en l'eſprit ils commencerent à édifier des Temples à l'honneur des Aſtres, à leur ſacrifier, à faire des diſcours à leur loüange, & mêmes à ſe proſterner devant eux, s'imaginant parlà ſe rendre favorable celui qui les a créez. Voila l'origine de l'Idolatrie. R. Moſes Maimonides

Il eſt ſi naturel & ſi juſte d'avoir des ſentimens de reconoiſſance à proportion des biens que l'on reçoit, que preſque

tous les peuples ont adoré le soleil, parce qu'ils jugeoient tous, qu'il étoit cause des biens dont ils jouïssoient. Et si les Egyptiens ont adoré non seulement le soleil, la lune, & le fleuve du Nil, dont le débordement cause la fertilité de leur païs, mais encore jusqu'aux plus vils des animaux, c'est au rapport de Ciceron, à cause de quelque utilité qu'ils en recevoient. Ainsi comme on ne peut pas & comme on ne doit pas même bannir de l'esprit des hommes l'inclination qu'ils ont naturellement pour les veritables causes de leur bonheur, il est évident qu'il y a du moins quelque danger de soûtenir l'efficace des causes secondes, quoiqu'on y joigne la nécessité du *concours immédiat*, qui a je ne sçai quoi d'incompréhensible, & qui vient comme aprés coup pour justifier nos préjugez, & la Philosophie d'Aristote.

Voyez Vossius *de id Idolatria*. Livre second *Ipsi qui irridentur Ægyptii, nullam belluam nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecravérant* C. Liv. 1. *de Natura Deorum.* V. Sextus Empiricus l. 8. c. 2.

Mais il n'y a aucun danger de ne dire que ce qu'on sçait, & de n'attribuer qu'à Dieu la puissance & l'efficace, puisqu'on ne voit que ses volontez qui ayent une liaison absolument nécessaire & indispensable avec les effets natu-

tels. J'avouë que présentement les hommes sont assez éclairez pour ne pas tomber dans les erreurs grossieres des Payens & des Idolatres : mais je ne crains point de dire que nôtre esprit est disposé, ou plûtôt que nôtre cœur est souvent tourné comme celui des Payens, & qu'il y aura toûjours dans le monde quelque espece d'idolatrie : jusqu'au jour, auquel JESUS-CHRIST remettra son Royaume à Dieu son Pere, aprés avoir détruit tout empire, toute domination, & toute puissance, afin que Dieu soit tout en tous. Car n'est-ce pas une espece d'idolatrie, que de faire un Dieu de son ventre, ainsi que parle S. Paul ? N'est-ce pas être idolatre du Dieu des richesses que de travailler sans cesse pour acquerir du bien ? Est-ce rendre à Dieu le culte qui lui est dû, est ce l'adorer en esprit & en verité, que d'avoir le cœur tout plein de quelque beauté sensible, & l'esprit ébloüi par l'éclat de quelque grandeur imaginaire ?

Quorum Deus venter est Phil. 13. 9. *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus.* Eph. 5. 5. *In Spiritu & veritate oportet adorare.* Ioan. 4. 24.

Les hommes pensant recevoir des corps qui les environnent les plaisirs dont ils joüissent dans leur usage, ils

s'y uniſſent par toutes les puiſſances de leur ame : ainſi le principe de leur déſordre vient de la conviction ſenſible qu'ils ont de l'efficace des cauſes ſecondes. Il n'y a que la raiſon qui leur diſe que c'eſt Dieu ſeul qui agit en eux. Mais, outre que cette raiſon parle ſi bas qu'ils ne l'entendent preſque point, & que les ſens qui lui contrediſent crient ſi haut que leur bruit les étourdit ; on les confirme encore dans leur préjugé par des maniéres & par des preuves d'autant plus dangereuſes, qu'elles portent extérieurement des marques ſenſibles de la verité.

Les Philoſophes, & principalement les Philoſophes Chrêtiens, devroient combattre ſans ceſſe les jugemens des ſens ou les préjugez, & particuliérement des préjugez auſſi dangereux que celui de *l'efficace* des cauſes ſecondes : & cependant, je ne ſçai par quel principe, des perſonnes que j'honore extrémement & avec raiſon, tâchent de confirmer ce préjugé, & mêmes de faire paſſer pour ſuperſtitieuſe & extravagante une doctrine auſſi ſainte, auſſi pure,

pure, & auſſi ſolide qu'eſt celle qui ſoutient, qu'il n'y a que Dieu qui ſoit cauſe veritable. Ils ne veulent pas qu'on aime & qu'on craigne Dieu en toutes choſes, mais qu'on aime diſent-ils, & qu'on craigne toutes choſes par rapport à Dieu On doit, diſent-ils, aimer les créatures, puiſqu'elles ſont bonnes on doit aimer & reſpecter ſon Pere, rendre honneur à ſon Prince & à ſon Superieur, puiſque Dieu le commande. Je ne le nie pas : mais je nie qu'il faille aimer les créatures comme nos biens, quoi qu'elles ſoient bonnes ou parfaites en elles-mêmes. Je nie qu'on puiſſe rendre du ſervice & du reſpect à des hommes, comme à ſes maîtres : car il ne faut point ſervir ſon maître, ni obeïr à ſon pere & à ſon Prince dans d'autre deſſein, que de ſervir Dieu & de lui obeïr. Voici ce que dit ſaint Paul qui s'étoit fait tout à tous, & qui étoit complaiſant en toutes choſes pour le ſalut de ceux à qui il prêchoit : *Servi obedite Dominis carnalibus cum timore & tremore in ſimplicitate cordis veſtri* SICUT CHRISTO *: non ad oculum ſervientes quaſi omnibus placentes, ſed ut*

ſervi Chriſti facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate ſervientes SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Et dans une autre Epiſtre : *Non ad oculum ſervientes quaſi hominibus placentes, ſed in ſimplicitate cordis* DEUM &c. *Quodcumque factis ex animo operamini* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Il faut donc obëir à ſon pere, ſervir ſon Prince, rendre honneur à ſes Supérieurs, COMME A DIEU ET NON A DES HOMMES : *Sicut Domino & non hominibus*. Cela eſt clair & ne peut jamais avoir de mauvaiſes ſuites. Les Superieurs en ſeront toûjours plus honnorez & mieux ſervis. Mais je croi pouvoir dire qu'un Maître, qui voudroit être honoré & ſervi, comme ayant en lui-même une autre puiſſance que celle de Dieu, ſeroit un Démon: & que ceux qui le ſerviroient dans cet eſprit, ſeroient des idolâtres:car je ne puis m'empêcher de croire que tout honneur & tout amour qui ne tendent pas vers Dieu, ſont des eſpeces d'idolâtrie. SOLI DEO HONOR ET GLORIA.

ECLAIRCISSEMENT sur ce que je dis dans le Chapitre quatriéme de la ſeconde Partie de la Méthode, & ailleurs: *Que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes les plus ſimples.*

IL ſemble à quelques perſonnes que c'eſt deviner avec aſſez de témérité, ou abuſer des termes vagues & généraux, que de dire que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes, qui ſont les plus ſimples pour l'execution de ſes deſſeins. Ainſi, il ne ſera pas inutile, que je prouve & que j'explique cette verité: car elle eſt de la derniére conſequence, non ſeulement pour la connoiſſance de la nature, mais beaucoup plus pour la connoiſſance de la Religion & de la Morale.

Nous entendons par le mot Dieu un

être infiniment parfait, dont la sageſſe & la ſcience n'ont point de bornes, & qui connoît par conſéquent tous les moyens par leſquels il peut exécuter ſes deſſeins. Cela étant ainſi, je dis que Dieu agit toûjours par les moyens les plus courts, ou par les voyes les plus ſimples.

Je prens un exemple ſenſible pour me faire mieux entendre; je ſuppoſe que Dieu veuille que le corps A choque le corps B. Puiſque Dieu ſçait tout, il connoît parfaitement que A peut aller choquer B par une infinité de lignes courbes, & par une ſeule ligne droite. Or Dieu veut ſeulement le choc de B par A, & l'on ſuppoſe qu'il ne veut le tranſport de A vers B, que pour ce choc. Il faut donc que A ſoit tranſporté vers B par le chemin le plus court, ou par une ligne droite. Car ſi le corps A étoit tranſporté vers B par une ligne courbe, cela marqueroit, ou que celui qui le tranſporte ne ſçauroit point d'autre voye, ou bien qu'il voudroit non ſeulement le choc de ces corps, mais encore le moyen de faire ce choc, autrement que par rapport à ce choc, ce qui eſt contre la ſuppoſition.

Digitized by Google

Il y a d'autant plus d'action pour transporter un corps de A vers B par une ligne courbe que par une ligne droite, que la courbe est plus grande que la droite. Si donc Dieu transportoit A vers B par une ligne courbe double de la droite, il y auroit la moitié de l'action de Dieu entierement inutile. De sorte qu'il y auroit la moitié de l'action de Dieu qui seroit produite sans dessein & sans fin, aussi-bien que sans effet.

De plus action en Dieu c'est volonté: donc il faut plus de volonté en Dieu pour faire que A soit transporté circulairement que directement. Or on a supposé que Dieu n'a de volonté à l'égard du mouvement de A, qu'en vûe du choc. Donc il n'y a point assez de volonté en Dieu pour mouvoir A par une ligne courbe. Et par conséquent il y a contradiction que A se meuve par une ligne courbe vers B. Ainsi il y a contradiction que Dieu n'agisse point par les voyes les plus simples, si l'on ne suppose que Dieu, dans le choix des voyes dont il se sert pour exécuter ses desseins, ait quelqu'autre chose en vûë que ces mêmes desseins; ce qui se con-

tredit dans nôtre ſuppoſition.

Quand je dis qu'il y a plus de volonté en Dieu, pour tranſporter un corps de A juſques à B par une ligne courbe que par une droite, on n'en doit rien conclure contre la ſimplicité de l'être & de l'action de Dieu: car il faut avoüer qu'on ne peut pas comprendre ni comment cette ſimplicité de l'être infini renferme toutes les perfections différentes des êtres finis, ni comment ſa volonté demeurant toûjours la même & toûjours conforme à l'ordre, ſe diverſifie par rapport aux différens êtres qu'elle produit & qu'elle conſerve. Je ne parle que ſelon nôtre maniére de concevoir. Nous concevons ce me ſemble tres-clairement, que lorſque Dieu veut & crée par exemple un pied cube de matiére, il veut autre choſe que lorſqu'il en crée deux. Car il eſt évident que Dieu ne pourroit pas créer deux choſes différentes, ni ſçavoir s'il a crée un ou deux pieds de matiére, ou s'il a tranſporté un corps circulairement ou directement, s'il n'y avoit dans ſes volontez quelque différence par rapport à la matiére, ou à ſon mouvement,

Digitized by Google

puiſque Dieu ne voit qu'en lui même & dans ſes volontez toutes les différences de ſes créatures. Or c'eſt ce qu'il y a en Dieu d'action, qui a rapport aux differens êtres qu'il produit ou qu'il conſerve, que j'appelle différences ou augmentations & diminutions de volontez en Dieu. Et ſelon cette maniére de concevoir les choſes, je dis que Dieu ne peut employer plus de volonté qu'il n'en faut pour exécuter ſes deſſeins : De ſorte que Dieu agit toûjours par les voyes les plus ſimples par rapport à ſes deſſeins.

Je ne nie pas cependant qu'il ne ſe puiſſe faire que Dieu ait un tres-grand nombre de voyes également ſimples pour produire les mêmes effets, & qu'il ne les puiſſe ainſi produire par différentes voyes : mais il les produit toûjours par celles qui ſont les plus ſimples, pourvû qu'elles ſoient toutes de même eſpéce, car il y a contradiction qu'un être infiniment ſage ait des volontez inutiles & déregles.

Si l'on veut appliquer ce principe à la Morale, on verra que ceux-là aſſurent leur ſalut, qui ſe préparent telle-

ment à la grace par la privation, par la pénitence, & par l'obeïſſance exacte aux conſeils de JESUS-CHRIST, que Dieu agiſſant en eux par les voyes les plus ſimples, je veux dire que Dieu leur donnant peu de nouvelles graces, il opére beaucoup en eux. Car, quoique Dieu veüille nous ſauver tous, il ne ſauvera que ceux qu'il pourra ſauver par les voyes les plus ſimples, leſquelles ont rapport au grand deſſein qu'il a de ſantifier par JESUS-CHRIST, un certain nombre d'élûs à ſa gloire: & il multipliera les enfans d'Eve, juſqu'à ce que ce nombre ſe rempliſſe. Car c'eſt parce que Dieu veut nous ſantifier par les voyes les plus ſimples, qu'aprés le peché il faut qu'il multiplie les enfans des hommes, pour remplir le nombre de ſes élûs; puiſqu'il y a beaucoup de perſonnes qui ſe dámnent en ſe retirant de l'ordre de Dieu.

Or comme Dieu n'agit pas comme cauſe particuliére, on ne doit pas s'imaginer qu'il ait comme nous des volontez particuliéres pour chaque choſe qu'il produit. Car ſi cela étoit il me paroît évident que la génération des mon-

stres seroit impossible, & qu'il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en détruisit jamais un autre. Comme Dieu ne peut avoir des volontez contraires, il faudroit avoir recours à un principe du mal, comme faisoient les Manichéens, pour geler par exemple les fruits que Dieu feroit croistre. Cela étant ainsi, on est ce me semble obligé de penser, qu'il y a de certaines loix generales selon lesquelles Dieu prédestine & sanctifie les élûs en JESUS-CHRIST, & que ces loix sont ce que nous appellons l'ordre de la grace, comme les volontez générales, selon lesquelles Dieu produit & conserve tout ce qui est dans le monde, sont l'ordre de la nature.

Je ne sçai si je me trompe, mais il me semble qu'on peut tirer directement de ce principe bien des conséquences, qui résoudroient peut-être des difficultez sur lesquelles on a beaucuup disputé depuis quelques années: mais je ne croy pas les devoir tirer moi-même, chacun les tirera selon ses lumiéres. Il est plus à propos de se taire que de dire des choses qu'il n'est pas necessaire de sçavoir,

& ſur leſquelles on s'accordera peut-être quelque jour plus facilement qu'on ne feroit aujourd'uy. Je voudrois ſeulement qu'on ſçût bien que les voyes les plus ſimples de nôtre ſanctification ſont la privation & la pénitence; ou pour le moins qu'on fit ſérieuſement cette réfléxion, que JESUS-CHRIST connoiſſant diſtinctement les loix de l'ordre de la Grace, l'on court continuellement des dangers, lorſqu'on ne ſuit pas les chemins qu'il nous a marquez, non ſeulement par ſes paroles, mais encore par toutes ſes actions.

Mais, comme il arrive dans le cours de la vie des rencontres particulieres, dans leſquelles on ne ſçait à quoi ſe déterminer, à cauſe des raiſons contraires qu'on peut apporter de part & d'autre ſur certains ſentimens; il ſera peut-être utile de faire voir ici par quelque exemple particulier; qu'on peut faire beaucoup d'uſage du principe que nous venons d'établir, que Dieu agit toûjours par les voyes les plus ſimples.

Suppoſons, par exemple, que je ſois en peine de ſçavoir, ſi je dois chaque jour prendre certains tems reglez pour

rentrer en moi-même, me repréſenter ma foibleſſe & mes miſeres, conſidérer devant Dieu mes obligations, & le prier de m'aider à vaincre mes paſſions: ou bien ſi je dois attendre que l'eſprit de Dieu qui ſoufle où il luy plaiſt, & quand il lui plaît, m'enleve à moi-même & à mes occupations ordinaires pour m'appliquer à lui : car on peut donner des raiſons vrai-ſemblables pour & contre chacun de ſes ſentimens ; & ſe contente aſſez ſouvent de vrai-ſemblances dans de pareilles rencontres, ce qui fait que les perſones mêmes de pieté tiennent quelquefois des conduites toutes differentes, & qui ne ſont pas toûjours des plus ſeures.

Je conſidere donc que ſi je m'attens aux mouvemens particuliers de l'eſprit de Dieu, je ne le prierai jamais, ſi je ne reçois pour cela des lumiéres particulieres, ou des délectations prévenantes. Or ces lumiéres ou ces délectations étant produites de Dieu par des volontez plus particuliéres, que ne ſont ſes volontez générales qui font l'ordre de la nature, elles ſont des eſpeces de miracles. Ainſi, c'eſt prétendre que Dieu me

porte à la priere par des voyes qui ne ſont pas les plus ſimples, c'eſt mêmes tenter Dieu en quelque maniére, que de s'attendre à ſes graces qui ne ſont pas toûjours néceſſaires.

Mais, ſi je me fais une habitude de me mettre, ou de tâcher de me mettre en la préſence de Dieu à certaines heures; le ſon de l'horloge ſuffira pour me faire ſouvenir de mon devoir, ſans qu'il ſoit beſoin, que Dieu ait une volonté particuliére de m'inſpirer la penſée de prier: les ſeules loix générales de l'union de l'ame avec le corps me feront penſer à mon devoir, lorſque le tems que j'aurai choiſi ſe fera remarquer par quelque choſe de ſenſible.

Or, comme il eſt néceſſaire de rentrer en ſoi-même & de prier, & qu'on ne peut prier ſans en avoir la penſée ſi Dieu ne la donne; c'eſt déja quelque choſe pour le ſalut, que d'avoir cette penſée, ſans obliger Dieu à nous la donner par des volontez particulieres, ou des eſpeces de miracles, ou plutoſt en conſequence des loix generales de l'ordre de la grace, par leſquelles Dieu veut ſauver tous les hommes en ſon fils.

C'eſt peut-être même ce défaut de premiére penſée de prier, & de conſiderer ſes obligations en la préſence de Dieu, qui eſt la ſource de l'aveuglement de bien des gens, & par conſequent de leur damnation éternelle. Car Dieu agiſſant toûjours par les voyes les plus ſimples, n'a pas dû leur donner par des volontez particuliéres, des penſées qu'ils auroient obtenuës en vertu de ſes volontez générales, s'il avoient une fois pris la coûtume de prier réguliérement en certains tems. Ainſi comme Dieu veut ſauver les hommes par les voyes les plus ſimples, il eſt évident qu'il faut autant qu'on le peut, faire ſervir l'ordre de la nature à celui de la grace, & accorder pour ainſi dire les volontez de Dieu entr'elles, en ſe réglant un tems qui nous donne du moins la penſée de prier.

Apparemment c'eſt pour ces raiſons que Dieu ordonna autrefois aux Juifs d'écrire ſes Commandemens ſur la porte de leurs maiſons, & d'avoir toûjours quelques marques ſenſibles qui les en fiſſent ſouvenir : cela épargnoit à Dieu une volonté particuliere, s'il eſt permis

de parler ainſi, de leur inſpirer ces penſées. Car les miracles de la grace étoient extrémement rares parmi les Juifs, le tems n'étant point encore venu auquel Dieu devoit graver ſa Loy, & répandre ſon Eſprit & ſa Charité dans le cœur des hommes.

J'avouë que toutes les choſes qu'on peut faire par les forces purement naturelles, ne peuvent par elles-mêmes diſpoſer méritoirement à la grace, & que ſans elle tout ce qu'il y a d'exterieur dans la Religion, ne peut ſervir qu'à entretenïr nôtre orgueil & nôtre amour propre. Les Phariſiens tiroient de la vanité de porter des ſignes ſenſibles & mémoratifs de la Loi de Dieu, comme JESUS-CHRIST le leur reproche: & les Chrêtiens ſe ſervent ſouvent des Croix & des Images par curioſité, par hypocriſie, ou par quelque autre raiſon d'amour propre. Cependant, ces choſes pouvant faire penſer à Dieu, il eſt tres-utile de s'en ſervir; car il faut autant qu'on le peut, faire ſervir la nature à la grace, afin que Dieu puiſſe nous ſauver par les voyes les plus ſimples.

Car, encore qu'on ne puiſſe naturelle-

ment se disposer à la grace, on peut souvent contribuer à la rendre efficace: parce qu'on peut diminuër l'effort d'une passion, en s'éloignant des objets qui la causent, ou en se representant des raisons contraires à ce qu'elle inspire. Ceux qui veillent avec plus de soin que les autres à la pureté de leur imaginatiõ ou qui ne la laissent pas tant corrompre par l'usage continuel des plaisirs sensibles, & par le commerce dumonde, rendent la grace efficace, en ce que la grace trouve moins de résistance en eux que dans les autres. En ce sens une maladie mêmes, une pluye, ou quelqu'autre accident, qui nous retirent chez nous, peut rendre la grace efficace; car tel degré de grace qui auroit été trop foible pour nous faire résister à l'impression sensible de la presence d'un objet agréable, est assez fort pour nous faire rejetter avec horreur la pensée ou l'imagination sale de ce mesme objet.

Il n'en faut pas davantage pour faire voir clairement que les conseils de l'Evangile sont nécessaires, afin que Dieu nous sauve par les voyes les plus sim-

ples. Car il eſt utile de les ſuivre, non ſeulement parce que, lorſqu'on les ſuit par le mouvement de l'eſprit de Dieu, ils le déterminent en vertu de l'ordre immuable ou des loix générales de l'ordre de la grace, à augmenter en nous ſon amour ; mais encore, parce que la pratique de ces conſeils peut ſouvent rendre la grace efficace, quoiqu'on ne les pratique que par amour propre, ce qu'on peut faire en bien des rencontres.

FIN.

TABLE

Digitized by Google

225

TABLE

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

DES

ECLAIRCISSEMENS

I. ECLairciſſement ſur le premier Chapitre du premier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'eſprit, & dans les déterminations de ces mouvemens, & neanmoins il n'eſt point Auteur du peché.

Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les ſentimens de la concupiſcence; & cependant il n'eſt point Auteur de nôtre concupiſcence. 1

Second Eclairciſſement ſur le premier Chapitre du premier Livre.

Ou je dis: *Que la volonté ne peut*

Digitized by Google

déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien, qu'en commandant à l'entendement *de lui repréſenter quelque objet particulier.* 30

Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre.

Où je dis : *Qu'il ne faut pas s'étonner ſi nous n'avons pas d'évidence des Myſtéres de la Foi, puiſque nous n'en avons pas même d'idées.* 33

Eclairciſſement ſur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prévenans : parce que la connoiſſance qu'il avoit de ſon bien, & la joye qu'il reſſentoit ſans ceſſe, comme une ſuitte néceſſaire de la vûe de ſon bonheur en s'uniſſant à Dieu, pouvoient ſuffire pour l'attacher à ſon devoir, & pour le

faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par des plaisirs prévenans. 37

Eclaircissement sur le cinquiéme Chapitre

Où je dis : *Que la délectation prévenante est la grace de* JESUS-CHRIST. 44

Eclaircissement sur ce que j'ai dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre, & dans le sixiéme du second Livre de la Methode: *Qu'il est tres difficile de prouver qu'il y a des corps.* Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur éxistence. 49

Eclaircissement sur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre.

De la memoire, & des habitudes spirituelles. 77

Eclaircissement sur le Chapitre septiéme du deuxiéme Livre.

Digitized by Google

Reduction des preuves & des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes. 82

Objections contre les Preuves & les Explications du Péché originel. 103

Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre de la troiſiéme Partie du ſecond Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien. 169

Eclairciſſement ſur la nature des Idées.

Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choſes, les véritez & les loix éternelles. 117

Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choſes en lui. 221

Eclairciſſement ſur le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Par-

tie du troiſiéme Livre.

Où je prouve: *Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame.* 250

Eclairciſſement ſur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme Partie du troiſiéme Livre.

Des termes vagues & généraux qui ne ſignifient rien : Comment on les diſtingue des autres. 269

Eclairciſſement ſur la concluſion des trois premiers Livres.

Que les Medecins & les Directeurs nous ſont abſolument néceſſaires ; mais qu'il eſt dangreux de les conſulter & de les ſuivre en pluſieurs occaſions. 279

Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre du cinquiéme Livre.

Que l'amour eſt different du plaiſir & de la joye. 310

Eclairciſſement ſur le Chapi-

Digitized by Google

tre troiſiéme de la ſeconde Partie du ſixiéme Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux cauſes ſecondes.

Eclairciſſement ſur ce que je dis dans le Chapitre quatriéme de la ſeconde Partie de la Méthode, & ailleurs : *Que Dieu agit toûiours avec ordre, & par les voyes les plus ſimples.* 411.

Fin de la Table.

Digitized by Google